أفكار

afkar

#14
مــارس
2017

شهرية تعنى بقضايا الفكر والدين **الثمن 20**

مدير النشر : عبد القادر الشــــاوي

الفلسفة الإفريقية



a f k a r

أفكار

مضامين الدراسات والمقالات
الواردة في المجلة، لا تعبر بالضرورة عن آراء
المجلة، وإنما تعبر أساساً على آراء واجتهادات
أصحابها، مع التأكيد اللازم بأن مشروع
المجلة ينتصر للتعددية الفكرية، لأنها لا
تحتكر رأياً أو اجتهاداً.

مجلة أفكـــار

شهرية فكرية تصدر عن المجموعة الإعلامية «آخر ساعة»

مدير النشر : **عبد القادر الشـــاوي**

رئيس التحرير : **منتصر حمادة**

المدير الفني : **أمين جلايدي**

رســوم : **محمد العابد**

العنوان البريدي : شقة 10، عمارة رقم 44، شارع فرنسا، أكدال، الرباط

الهاتف : 212537681919

الطباعة : PRESTIGIAPRINT

الإيداع القانوني : 212537681919

ردمد : 2489-0782

البريد الإلكتروني: afkarevue@gmail.com

أفكارٌ

فهـــرس

افتتاحية.

حكمـــــاء إفريقيـــــا المنسيـــــون

منتصر حمادة Hamada71@gmail.com

الوقفة الأولى :

في غضون شهر أبريل 2013، أتحفت سلسلة «إبداعات عالمية» الكويتية، القراء في المنطقة، بصدور كتاب تحت عنوان «حكايات حكماء أفريقيا وأسطورة نجدو ديوال». (*)

من كنوز العمل، أنه يُساعد القارئ العربي على التعريف بأحد رموز الحكمة في القارة السمراء، والحديث عن الحكيم الراحل تيرنو بوكار [بوبكر] (Tierno Bokar)، والذي تعرّف عليه القارئ الفرنسي مثلاً، من خلال الكتاب القيم الذي يحمل عنوان: «تيرنو بوكار.. حكيم باندياغارا». (**) (Tierno Bokar: Le Sage de Bandiagara)، من تأليف الكاتب حمادو [أمادو] همباطي با.

تضمن العمل مقدمة المترجم وسيرة المؤلف، مرفقة بعشر حكايات تحمل عناوين «حكايات حكماء أفريقيا» هي: خيارات الناسك الثلاثة؛ الشيطان ومارتاكومبا، الأزواج .. لماذا هم على هذه الحال؟؛ المُبرر المقيت للضبع – الأب؛ الكذبة التي أصبحت حقيقة؛ الشيطان والمعرض – الكارثة؛ دجينا نبارا؛ الجني المُقعد؛ حفنة رمل؛ الملك والرجل الأحمق؛ وأخيراً، درس الخضوع.

نقرأ في المقدمة التي حرّرها مترجم العمل، الكاتب المغربي محمد بنعبود ما يلي، [مع تعديل طفيف]: «كان شيرنو بوبكر مشهوراً بمواقفه العالمية والمتسامحة تجاه الأرثوذكسيات، له العديد من الأمثال والأقوال المأثورة، وله طرق تعليم فذة، التي اكتسبها من إختبارات حياته الصعبة، وقد ولّدت لديه هذه التراكمية قِيَم الحب والتنوير. وهذه المعلومات القيمة عرفناه عن هذا المعلم بفضل شهادة أمادو همباطي با لأستاذه. يُعد أمادو همباطي با الذي أصبح باحثاً بالمعهد الأساسي لأفريقيا السوداء في داكار منذ 1940م، أحد أوائل المثقفين الأفارقة الذين جمعوا ودَوّنوا وفسّروا كنوز الأدبِ الشفويِ التقليدي لإفريقيا الغربية، مِن حكاياتٍ ونصوص وأساطير وخرافاتٍ وسيَر. وتعود إصداراته الأولى إلى تلك المرحلة».

الوقفة الثانية :

في غضون نهاية العام الماضي، تصفحنا كتاباً حديث الإصدار في المجال التداولي الفرنسي، ومُخصّص للتعريف بأهم الرموز الفلسفية (كذا، دون إحالة على مرجعية هؤلاء، سواء في عنوان العمل *** أو في التقديم)، والكتاب ترجمة فرنسية للعمل الصادر بداية في المجال التداولي الألماني، وألفه الفيلسوف الألماني روبير ويمر.

نقرأ في لائحة «أهم فلاسفة العالم» [و«الإنسانية»]، 31 إسماً بالضبط، من أفلاطون إلى كارل بوبر، مروراً عبر أرسطو وديكارت وهوبز وباسكال واسبينوزا وجون لوك وديفيد هيوم وروسو وكانط وهيغل وشوبنهاور وماركس ونيتشه وهايدغر وسارتر، واللائحة تطول.

وبالنتيجة، لا نجد أي أثر لأي فيلسوف آخر، خارج المجال التداولي الغربي/ الأوروبي، في مضامين العمل.

ونحسبُ أن هذه العقلية الغربية المركزية التي تختزل الإبداع الإنساني، فقط في السياق الغربي دون سواه، وتحديداً السياق الأوروبي، لا يمكن إلا أن تنتج عديد كوارث تاريخية من قبيل الاستعمار والرأسمالية المتوحشة والنازية سيئة الذكر.

لا نروم التوقف هنا عند نقد النزعة المركزية الغربية، لاعتبارات عدة، أهمها وجود العديد من المراجع النوعية في هذا المجال، ويكفي استحضار بعض الإشارات التي صدرت عن «مدرسة فرنكفورت النقدية»، أو استحضار اجتهادات سمير أمين المصري وإدوارد سعيد الفلسطيني – الأمريكي وطارق علي الباكستاني – البريطاني والمهدي المنجرة المغربي، وأسماء أخرى، ولكن، تعمدنا الاستشهاد ببعض الحكماء الأفارقة في معرض التفاعل مع قراءة مفكر ألماني لواقع حكماء الإنسانية، مع إسقاط كلي غير سوي لكل الحكماء والفلاسفة والمفكرين الذين أنجبتهم المجالات التداولية التي تقع خارج المجال التداولي الأوروبي.

ومن هنا، أهم أسباب ملف هذا العدد، والذي على غرار أغلب ملفات المجلة، لا يعدو أن يكون محطات أولى، أو قل، إشارات أولية، من باب إثارة الانتباه، على أمل العودة لاحقاً، ومراراً، للتعريف ببعض رموز الحكمة الإفريقية، من باب تكريس القليل من «ثقافة الاعتراف».

والله ولي التوفيق.

*** أمادو همباطي با، «حكايات حكماء أفريقيا وأسطورة نجدو ديوال»، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، الكويت، ترجمة محمد بنعبود، ومراجعة عبود كاسحة، سلسلة «إبداعات عالمية»، العدد 394، أبريل 2013.**

**** Amadou Hampate Ba, Vie et enseignement de Tierno Bokar : Le sage de Bandiagara, Points, 2014, 254 pages.**
Amadou Hampâté Bâ (1900-1991), disciple de Tierno Bokar, écrivain, historien, ethnologue, il fut l'un des plus grands spécialistes de la culture et des traditions africaines.
***** Robert Zimmer, Le Grand Livre des philosophes : Clefs d'accès aux œuvres classiques, Fayard/ Pluriel, paris, 2016. (Fayard pour la traduction française, 2012)**

a f k a r

إشراقات

معالم من الأفق الإنسي الروحي في الجمالية الشعرية العرفانية

محمد التهامي الحراق *mtelharrak@hotmail.com* // باحث في الإسلاميات والتصوف

التجربة الشعرية العرفانية، بوجه عام، تجربة لها التميز علامة والفرادة عنوان. إنها تشج بين الجمالية الذوقية الروحانية والجمالية الإبداعية الشعرية، حيث يتمازج في هذه التجربة ماء السر بماء الشعر، أو قل، بلغة أبي الحسن الششتري، رقةُ المعنى برقة الشعر (1). وكم يتوهج هذا التمازج حين يصدر عن غرق في بحر المحبة الإلهية، مما يثمر معارف ومشاهدات، ويبلل القافية بماء الشعر بحسب تبلل الروح بماء الغيب (2).

إن انفتاح الجمالية العرفانية على الشعر، يفتح أفقا إنسيا روحيا باذخا، لكونه يكشف عن ذهاب باللغة إلى أقاصيها في محاولة لقول ما لا ينقال من أحوال الإنسان ومعارفه الروحية الذوقية؛ وهي محاولة عرفتها مختلف اللغات والثقافات. كما يتبدى ذاك الأفق الإنسي الروحي في ارتباط هذه الجمالية الشعرية العرفانية وتمحورها حول «العشق»؛ إذ من أبرز مجالي الأفق الإنسي الروحي في الجمالية الشعرية العرفانية، هو تأكيد الصوفية على العشق بوصفه الصلة الأساس التي تتأسس عليها علاقتهم بالمتعالي، بحيث يخرجون هذه الصلة من ثنائية الخوف/الطمع؛ أي الخوف من العذاب والطمع في الثواب، إلى علاقة عشقية يحب خلالها المخلوق خالقه لذاته ولا يشرك في ذلك شيئا معه (3)، نقرأ في أبيات اشتهرت بنسبتها لرابعة العدوية:

كُلُّهُمْ يعبدونَ مِنْ خوفِ نارٍ ويرونَ النجاةَ حظاً جَزيلاً
أو بِأنْ يسكنُوا الجنانَ فيضحَوا في رياضٍ ويَشرَبُوا السَّلسبِيلا
ليسَ لي في الجنانِ والنار رأيٌ أنا لا أبتغِـي بِحِبِّي بَدِيلا (4)

وفي هديِ هذه العلاقة، فهم بعض القوم الأمانةَ في قوله تعالى: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولا»(الأحزاب الآية: 72)، أنها «أمانة الربوبية بنعت الانفراد والفناء والسكر في العشق» (5)؛ إذ الإنسان هو الجامع بين الخلق والحق، وهو المؤهل من بين سائر الكائنات ليكون موحِّدا لله وعاشقا له.

العنصر الثالث الذي يبرز الأفق الإنسي الروحي في الجمالية الشعرية العرفانية، بعد امتزاج الجمالية الذوقية بالجمالية الشعرية، وانبناء الشعر الصوفي على الارتباط العشقي بالله، هو ظهور كثير من الأشعار العرفانية بما يؤكد على تعالي الإنسان باعتباره أسمى مجلى للجمال الإلهي- كما سبق معنا في «إشراقة» العدد السابق- والنظر إلى الاختلافات البشرية بوصفها اختلافات طبيعية مثل الأغصان والأزهار المتنوعة في المكونات والأشكال والألوان وقد سقيت بالماء الواحد، بنفس الماء المطلق، يقول أبو الحسن الششتري (ت668هـ/1269م) على لسان «حضرة الحق»:

انظر جمالي شاهداً في كل إنسـانْ
كالماء يجري نافذاً	في أسِّ الأغصانْ
تراه ماءً واحـداً	والزهرُ ألـوانْ
اسجدْ لهيبةِ الجلالِ	عند التــداني
واقرأ آياتِ الكمالِ سبـعا مثاني (6)

إن السجود هنا لهيبة الجلال، هو سجود للنفخة الإلهية البادي بهاؤها في كل إنسان على ما بين أعيانه من اختلافات، ذلك أن جمالها شاهدٌ وظاهرٌ «في كل شيء ظهورَ آثار الصفات والمعاني العلية في كل موجود، إذ لا موجبَ للوجود سواها» (7)، من هنا كانت الصلاة هنا وجوديةً تتأسس على طهارة القلب من النجاسات المعنوية، ووضوئه بماء غيب التوحيد، يقول الجنيد:

تَوَضَّأ بِماءِ الغَيْبِ إنْ كُنْتَ ذا سِرٍّ	وإلا تَيَمَّم بالـصَعيدِ أو الصَخْـرِ
وَقَدِّمْ إمـاماً كُنْتَ أنْتَ إمـامَهُ	وَصَلِّ صَلاة الفَجْرِ في أوَّلِ العَصْرِ
فَهذي صَلاةُ العـارِفِيْنَ بِرَبِّهِـم	فَإنْ كُنْتَ مِنْهُمْ فانْضَحِ البَرَّ بالبَحْرِ (8)

ولفهم أفضل لهذه الصلاة الوجودية، التي تتجاوز الصورة الظاهرة لشعيرة الصلاة، نستحضر نصين دالين؛ الأول من «كتاب فيه ما فيه» لجلال الدين الرومي، نقرأ: «سأل أحدهم: هل هناك طريق أقرب إلى الله من الصلاةِ؟ فأجاب (أي الرومي): الصلاةُ أيضاً؛ ولكن الصلاةَ ليست هذه الصورة الظاهرة فقط، هذه (قالب) الصلاةِ؛ لأن لهذه الصلاةِ بدايةً ونهاية، وكل شيء له بداية ونهاية يكون قالبا (...) وثمة شيء آخر، هو أن الصلاةَ أظهَرَها الأنبياءُ، والآن فإن نبينا صلى الله عليه وسلم الذي أوضح لنا هذه الصلاةَ يقول: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه نبي مرسل ولا ملك مقرب»، وهكذا تحققنا من أن روح الصلاةِ ليس هذه الصورةَ الظاهرةَ فحسبُ، بل هو استغراق تام وغياب تبقى فيه هذه الصور خارجاً؛ ليس لها مكان هنالك؛ حتى جبريل الذي هو معنى محض ليس له مكان أيضاً» (9). روح الصلاة، حسب هذا الفهم، استغراقٌ في الله وغيابٌ في معناهُ عن كل ما سواه، مما يحيل الصلاة على دلالتها المعراجية بالروح إلى حيث لا حيث؛ أو قل إلى حيثُ امحاءُ الشعور بالزمان والمكان والصور والأغيار.

يؤكد هذا الأفقَ الإشاري في فهم شعيرة الصلاةِ نصٌّ سردي دال لأحمد بن عجيبة يقول فيه: «دخل بعض الصالحين ديراً لبعض النصارى فقال له: أرني بقعة طاهرة نصلي فيها، فقال له الراهب: «طهر هذا -وأشار إلى قلبه- وصل حيث شئت» (10)؛ ومعلوم عند القوم أن القلب هو بيت الله الحق، جاء في الحديث القدسي الأثير عندهم (11): «ما وسعني سمائي ولا أرضي ووسعني قلب عبدي المؤمن»، مما يجعل مناط الصلاة هنا هو القلب. ويعلق الصوفي المغربي أحمد بن عجيبة على الإشارة السالفة فيقول: «صلاة الجمع هو سجود القلب في حضرة الحق، فيغرق في بحر العظمة فلا يرى غيرها، فهو ساجد دائماً أينما توجه وحيثما مر، فإن أردت هذه الصلاة فوجه وجهك إليه دائما، ودم على سيرك، ولا تلتفت إلى غيره»، ثم يضيف:» قيل لبعضهم: هل للقلوب صلاة؟ فقال نعم، إذا سجد لم يرفع رأسه أبدا وإليه أشار الششتري بقوله:

فاسجد لهيبة لجلال عند التداني

ولتقرأ آية الكمال سبعا المثاني

وأهل هذه الصلاة هم المرادون بقوله تعالى: «إلا المُصَلِّين الذينَ هُمْ على صلاتهم دائمُون»، فلا يخرج من وصف الجزع والهلع إلا أهل الصلاة، وهم أهل الغنى بالله الأكبر، ومن كان فهمه قصيراً لم يعرف الإشارة ولا ذاق سرها، فإنما يسجد لجهة مخصوصة وهي مكة تابعاً لظاهر الآية في قوله تعالى: «فولِّ وجْهَكَ شَطْرَ المَسْجِدِ الحَرَام» الآية، ولوفهم الإشارة لعلم أن المسجد الحرام هو كعبةُ الحضرة القدسية التي لا تختص بزمان ولا مكان» (12).

إن هذه الرؤية الوجودية العرفانية رؤية محرِّرَة لروح الإنسان من قيد الحس والحرفية حتى في فهم الشعائر الدينيةِ ؛ ذلك أن هذه الأخيرة ليست، في هذا الأفق، سوى لغة رمزية للتواصل بين البشري والإلهي، بين الحسي والروحي؛ إنها لغةُ التروحن وجسر العروج، والوقوف عند أشكالها ومع صورها قد يجعلها عائقاً تواصلياً؛ فالشعائر لغة رمزيةٌ متعدية لا لازمة، ومن ثم لا يجب أن ينحجبَ المتعبّد المحبُّ عن معبوده المحبوبِ ولو بشعائر العبادةِ ذاتها، وهذا ما يحقق البعد التحريري لروح الإنسان من خلال العبادة؛ وهو البعد الذي يُعضِّده اعتبارُ الإنسانِ في هذه الرؤيةِ أعظمَ مجلى لقدسية الحضرة الإلهية، فحرمتُه أعظم عند الله من حرمة الكعبة كما ورد في الحديث (13)، ولما كان قلبه بيتا لله كان هو الكعبة عينُها كما ألمح إلى ذلك الششتري في إشارته الناقدة لقتل الحلاج عند قوله «وَكَعْبَتُهُ بفأسِ الشرْعِ هُدَّتْ» (14).

ثمة إشارة إنسية رفيعة أخرى في أبيات الششتري السابقة، وهي بدورها محررة للإنسان في علاقته الطبيعة، ويتعلق الأمر برؤيةٍ مضمرةٍ تنظُرُ بعين الروحانية إلى كتاب الطبيعة الكوني، بحيثُ يسري في كل مكونات الطبيعة النباتية وغيرها سرُّ الماء المطلق. ومعلوم أن أخطاراً عديدة نجمت عن النظر إلى الطبيعة مفرغة من التعالي، والاكتفاء في هذا النظر بالبعد المادي الكمي والفيزيائي، بحيث لا تتكلم الطبيعة حسب هذا النظر سوى الخطوط والأرقام، وهوما منح الإنسان، في الإنسية المعلمنة، سيادة هيمنية على الطبيعة بعيداً عن كل قيم روحية متعالية، مما أخل بتوازن علاقته الأنطولوجية بالطبيعة، ونجم عنه إخلال بالتوازن الطبيعي، ظهر في التلوث البيئي والاحتباس الحراري وتبذير خيرات الطبيعة؛ بل صار إلى فصل التناسل والتوالد والتزاوج والاجتماع عن الطبيعة، وراح يسعى إلى تشطير المادة إلى أقصى مكوناتها، فضلاً عن خوضه مغامرات جينية وبيولوجية من خلال الاستنساخ وتحويل الجنس... إلخ.

إن هذه النظرة المادية للطبيعة الناضبة من كل معنى، أصبحت تهدد الوجود المادي للإنسان نفسه، مما يستدعي إعادة ترتيب هذه العلاقة، وذلك بعدم اختصارها في مستويات مادية صرف، والاعتبار بالنظرة العرفانية يمكن أن يسهم بقوة في أنسنة وروحنة علاقتنا بالطبيعة (15)، من أجل حمايتها، أو ليس الإنسان مستأمَنا على الكون في الأزل، أو ليست أشياء الطبيعة ذات معنى في الخلق، أو لا يسري فيها الماء المطلق، أو ليست تحيى حياة روحية من خلال تسبيحها لخالقها، «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (سورة الإسراء، الآية 44).

ثمة ملامح أخر تبرز الإنسية الروحية لهذه الجمالية في المجلى الشعري لدى الششتري نفسه، سنكتفي بملمحين نعرج عليهما ونرجئ التفصيل لمناسبات أخر، يتمثل الملمح الأول في الانفتاح على إنتاجات العقل البشري المعرفية بمختلف مشارب هذه المعارف وأنواعها، مع الإقرار بضرورة عدم الوقوف

مع حدود العقل، وتوسيعه ليكون ملكوتياً، يستوعب المناحي الفكرية لـ «أهل النظر» (الفلاسفة والحكماء) مثلما يستوعب التجارب الروحانية لـ»أهل النظرة» (الصوفية والعرفانيون). ذاك ما يمكننا تبينه في نونية الششتري، التي عدد فيها أسماء الفلاسفة والعارفين الذين خاضوا غمار المعرفة بالعقل والقلب على السواء، حيث نجده ينفتحُ على تاريخ الفكر الإنساني عند حكماء مصر القديمة واليونان والمسلمين، ابتداءً من الهرامسة إلى بقراط، فأفلاطون وأرسطو، يقول في أبيات منها:

وتيَّم ألباب الهَرَامِسِ كلِّهـــم وحَسْبُكَ من بُقْرَاطَ أسْكَنَهُ الـــدَّنَّا
وجَـــرَّدَ أمْثالَ العوالمِ كلِّها وأَبْدَأَ أفلاطــونَ في أمْثَل الحُسْنى
وهامَ أرسطو حتى مشى من هُيامه وبَثَّ الذي ألْقَى إليـــه وما ضَنَّا (16)

ليشير بعد ذلك، فضلاً عن الصوفية مثل الحلاج والشبلي والنفري والشوذي والغزالي الطوسي وابن العربي وابن الفارض وغيرهم، إلى أعلام الفلسفة في الإسلام مثل ابن سينا وابن طفيل وابن رشد، حتى يصل إلى أستاذه المباشر «المحقق» عبد الحق ابن سبعين. وهذا ما يؤكد ملمحاً إنسياً روحياً عميقاً ينبجس في المجلى الشعري العرفاني، قوامهُ الانفتاح على مختلف منتجات العقل دون الانحجاب به على التجارب الذوقية للروح.

الملمح الثاني لهذا الأفق الإنسي الروحي من خلال المجلى الشعري، والذي صدم العقل الفقهي المنغلق، هو توسل الششتري في التعبير عن مواجيده وأحواله العشقية، بالرموز المسيحية، وفي ذلك دلالات جمة على الأفق الإنسي الروحي الذي يفتحه العرفان من خلال ما يؤشر عليه من تواصل ثقافي وحوار ديني على أرض الجمالية العرفانية، نقرأ له مثلاً:

أَ يا سَعدُ قُل للقُسِّ مَن داخلَ الديرِ – أذلكَ نبراسٌ أم الكأسُ في الخمرِ
سرينا لهُ خِلناهُ ناراً توقَّدتْ – على عَلمٍ حتى بدتْ غُرةُ الفجرِ
أقولُ لصحبي عادةُ النارِ قدْ جرتْ – تلوحُ وتخفى ما كذا هذهِ تجري..

إلى أن يقول:

إلى أن أتيتُ الديرَ ألفيتُ فوقهُ -- زُجاجاً ولا أدري الذي فيه لا أدرِي
بحقِّ المسيحِ اصدقْ لنا ما الذي حَوتْ – فقال لنا خمرُ الهوى فاكتموا سِرِّي
وقد رُفعت من قبل شيثٍ لطارقٍ – أتى قاصداً للدَّيْرِ تحتَ الدجى يسرِي
فقلنا لهُ من يبتغي سَكرةً بِما – تبيعونها منهُ فقال لنا يَشرِي
ولكن ببذلِ النفسِ والمالِ حقَّها – معَ الذُّلِّ للخمَّار والحمد والشكرِ
فقلنا له خذنا إليكَ وأسقنا – فمَن لام أويَلْحَى ففي جانبِ الصبرِ
فمازالَ يسقينا بحسنِ لطافةٍ – ويشفع حَتى جاء بالشفعِ في الوَترِ
فلمَّا تجوهرنا وطابتْ نفُوسُنا – وخِفنا من العربيدِ في حالة السكرِ
أحسَّ بنَا الخمَّارُ قال لنا اشربُوا – وطيبوا فمَا في الدَّيْرِ من أحدٍ غيري
وسيروا إذا شئتُمْ ودُلُّوا سواكُمُ – عَلَيْنَا وغطُّوا الأمرَ عنْ ذِي حِجْرِ
وقد ضاقَ صدرُ الشُّشْتَرِيّ بكتمهِ – معَ الصَّحْو بعدَ المحو والوُسْعِ في الصَّدرِ (17)

إن هذه الأبيات المقتطفة من رائية طويلة تُقدمُ نموذجا للطاقة الروحية الرمزية التي تفجرها

النصوص الشعرية العرفانية العليا باستعمال معجم نصراني، وشحنه بدلالات نابعة من صميم التجربة الذوقية والروحية للشاعر، مما يخرج هذا المعجم ويحرره من التصنيف الدلالي الظاهري القائم على الانغلاقات التيولوجية المتنابذة، إلى آفاق جمالية كونية تستمد من رحابة المطلق وترتبط بالتعالي الروحاني الذي ترومه التجارب العرفانية العليا، وهو الأمر الذي ما كانت تلك الانغلاقات لتتركهُ دونَ لمزٍ أو غمز في عقيدة الصوفي، مما كان يستثيرُ سجالاتٍ تأويلية صاخبة (18).

وعلى العموم، يمكنُ الخلوص إلى أن الجمالية العرفانية من خلال هذه النماذج تفتح أفقاً إنسياً

الهوامــش:

1 - يقول أبوحسن الشّشتَري: رَقَّ مَعْنَاكَ رِقَّةَ الشِّعْر .... وَفَهِمْتَ الرُّمُوزَ مِنَ الشِّعْر
("ديوان أبي الحسن الششتري"، تحقيق علي سامي النشار، منشأة المعارف، الاسكندرية، ط.1/1960، ص. 163)

2 - راجع مقال "في بهاء اللغة الصوفية"، ضمن: الحراق، محمد التهامي، "إني ذاهب إلى ربي.. مقاربات في راهن التدين ورهاناته"، دار أبي رقراق، الرباط، 2016، ص. 328-323.

3 - يُنسب أول ظهور صريح لمفهوم الحب الإلهي المجرد عن الخوف من العقاب والطمع في الثواب، إلى الشاعرة الصوفية رابعة العدوية (تـ 180هـ / 796م)، والتي أُثرت عنها عدة مناجيات في هذا المعنى. من ذلك قولها: «إلهي إن كنت أعبدك رهبة من النار فأحرقني بنار جهنم، وإن كنت أعبدك رغبة في الجنة فاحرمنيها؛ وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك فلا تحرمني يا إلهي من جمالك الأزلي»؛ وكذلك جوابها على سفيان الثوري وقد سألها عن حقيقة إيمانها، حيث قالت: «ما عبدته خوفا من ناره، ولا حبا في جنته فأكون كالأجير السوء، بل عبدته حبا له وشوقا إليه»، (حلمي، محمد مصطفى، "ابن الفارض والحب الإلهي"، دار المعارف، 1971: ص.143-140).

4 - تنتمي هذه الأبيات إلى القصيدة اللامية التي مطلعها:
الْزَم البابَ إن عشقتَ الجمَالا – واهجُر النومَ إن أردتَ الوصَالا
وَهيَ أبيات خمسة تنسب، في متداول الشعر الصوفي بينَ أهل السماع، إلى رابعة العدوية، لكننا لا نجد في المصادر الأولى المترجمة لهذه الشاعرة الصوفية ما يثبت هذه النسبة، لذلك لم ترد أيضا في "ديوان رابعة العدوية وأخبارها" (صنعه وشرحه وعلق عليه موفق فوزي الجبر، دار معد، دار النمير، دمشق، 1999م). ونرى أن اشتهار هذه الأبيات بنسبتها رابعة يعود على الأقل إلى أمرين؛ أولهما أنها تحاكي وتعارض بيتين ثابتي النسبة لها، وهما:
وتخللتَ مَسلكَ الروحِ منِّي – وبه سُمِّيَ الخليلُ خليلا
فإذا ما نطقتُ كنتَ حَديثي – وإذَا ما سكتُّ كنتَ الغليلا
("ديوان رابعة العدوية وأخبارها"، م. س، ص 82)؛
وثانيهما أن تلك الأبياتَ تضمَّنُ معنى الحب الإلهي المجرد عن الخوف من العقاب والطمع في الثواب، والذي، كما رأينا، ينسبُ ظهوره الصريح لأول مرة إلى رابعةٍ. على أن المنسوبات إلى هذه الصوفية، شعرا ونثرا، هي من الوسع ما جعل صورتها تلتبس بين التاريخ والأسطورة (راجع مثلاً: خضر، سهام، "رابعة العدوية بين الأسطورة والحقيقة"، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010م).

5 - "تفسير عرائس البيان في حقائق القرآن"، م. س، المجلد 3، ص 149.

6 - "ديوان أبي الحسن الششتري"، م. س، ص 268.

7 - زروق، أحمد، "تعليق على مقطعات الششتري"، دراسة وتحقيق المصطفى لغفيري، مراكش، 2012، ص 98.

8 - تشتهر هذه الأبيات بنسبتها لأبي قاسم الجنيد البغدادي، "سيد الطائفة"، فيما ارتبك عبد الوهاب الشعراني وغيره في نسبتها إلى الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي اعتمادا على أبي المواهب الشاذلي الذي لم يثبت عنه ذلك، بل عزاها إلى "عارف" دون تعيين("قوانين حكم الإشراق إلى كافة الصوفية بجميع الآفاق"، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ص60). ومع كون نسبة الأبيات إلى الإمام الجنيد كانت، حسبما نعتقد، سببا من أسباب اهتمام المغاربة بها، ووضعهم لِجَمّ من الشروح عليها كما هو شأن شروح أبي بكر بناني وأحمد بن عجيبة وعبد الكريم اعليوة ومحمد الحراق وغيرهم، فإن نسبتها إلى الجنيد مازالت في حاجة إلى تحقيق، لكوننا لا نقف على مصدر قديم يثبت هذه الأبيات للجنيد، ولعل هذا ما يفسر إعراض سعاد الحكيم إن إدراج هذه الأبيات ضمن أشعاره في كتابها الجامع: " تاج العارفين الجنيد البغدادي.. الأعمال الكاملة"، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2005.

9 - الرومي، جلال الدين، "كتاب فيه ما فيه...أحاديث مولانا جلال الدين الرومي شاعر الصوفية الأكبر"، ترجمه عن الفارسية عيسى علي العاكوب، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق،2002، ص41.

روحياً من خلال المجلى الشعري، سواءً من خلال معانقة الإشارة الشعرية؛ أو انبناء هذه الإشارة على التجربة العشقية؛ أو من خلال تضمين هذه الإشارة قيما تمجد الإنسان بما هو أسمى مظهرٍ للجمال الإلهي، وتعمل على حماية توازن علاقته بالكون، وتنفتح على منتجات عقله، وتوسع هذا العقل ليشمل تجاربه الروحية المتعالية، مثلما تنفتح على رموز الأديان الأخرى في حوار ديني جمالي يستمد من رحابة المطلق على أرض العرفان... كل ذلك يؤكد ما تضطلع به هذه الجمالية من توسيع للأفق الإنسي الروحي، بما يحتاج إلى مزيد استبار وإعادة اكتشاف.

10 - ابن عجيبة، أحمد، "شرح تائية البوزيدي في الخمرة الأزلية"، تحقيق الثابت بنسليمان عبد الباري، دار الرشاد، الدار البيضاء، ط.1/1418هـ1998-م، ص127.

11 - الغزالي، أبوحامد، "إحياء علوم الدين"، دار الخير، بيروت، ط4، 1997، 3/127.

12 - "شرح تائية البوزيدي في الخمرة الأزلية"، م. س، ص 128.

13 - جاء في الحديث النبوي الذي يخاطب فيه الرسول عليه السلام الكعبة: "ما أعظمَك وأعظم حرمتك! والمؤمن أعظم حرمةً عند الله منك" (سنن الترمذي، حديث رقم 1398)، وهوما وسعه الفقه الحنفي ليصدق على دم المسيحي واليهودي والزرادشتي.

14 - يقول الششتري في تخميسه على أبيات للشيخ الأكبر مستحضراً، مع ابن العربي، محنة الحلاج حين لم يصن ما تبدى له من أسرار:

فَعِنْدَ شُهُودِكَ الأَسْرَارَ مِنْهَا ... فَلاَ تَكُ غَائِباً فِي الكَوْنِ عَنْهَا
ووَحِّدْ وَاتَّحِدْ كَيْ مَا تَكُنْهَا ... "فَمَنْ فَهِمَ الإِشَارَةَ فَلْيَصُنْهَا
وَإِلاَّ سَوْفَ يُقْتَلُ بِالسِّنَانِ"
فَمَنْ أَوْرَى زِنَادَ الحَقِّ رُدَّتْ ... حَقِيقَتُهُ وَعَنْهُ البَابُ سُدَّتْ
وَكَعْبَتُهُ بِفَأْسِ الشَّرْعِ هُدَّتْ ... "كَحَلاَّجِ المَحَبَّةِ إِذْ تَبَدَّتْ
لَهُ شَمْسُ الحَقِيقَةِ فِي التَّدَانِي"
فَلَمَّا أَنْ دَنَا مِنْهَا تَدَلَّى ... وَبِالاسْمِ المُعَظَّمِ قَدْ تَجَلَّى
تَوَحَّدَ عِنْدَ ذَاكَ وَمَا تَوَلَّى ... "فَقَالَ أَنَا هُوَ الحَقُّ الَّذِي لاَ
يُغَيِّرُ ذَاتَهُ مَرُّ الزَّمَانِ"

("ديوان أبي الحسن الششتري"، م. س، ص 264)

راجع أيضاً مقالنا: "الحلاج شهيد النغم"، على الموقع الإلكتروني "طواسين"، http://tawaseen.com/.

15 - تُنظر بهذا الصدد أعمال الموسمية الدولية الثانية للقاءات والموسيقى الصوفية – سماع مراكش- المنعقدة من 07 إلى 11 ماي 2008: "حكمةُ الإنسان الكامل الصوفية تجاه الطبيعة"، تحت إشراف جعفر الكنسوسي، منشورات "جمعية منية مراكش"، 2010. وقد تم تعميق بحث نفس الموضوع خلال الدورة الدولية السادسة للقاءات سماع مراكش ما بين 15 و20 دجنبر 2016، والتي اتخذت عنوان: "الحكمة الروحية ووظيفتها تجاه الطبيعة والبيئة"؛ وحظيت بالمشاركة فيها بمداخلة عنوانها: " الأبعاد الروحية لحضور الطبيعة في مدونة السماع الصوفي.. معالم وملامح".

16 - "ديوان أبي الحسن الششتري"، م. س، ص75-74؛ في البيت الأول ورد في "الديوان" "سقراط" بدل "بقراط"، فيما أثبتت بعض نسخ "شرح نونية الششتري" لأحمد بن عجيبة "بقراط" بدل "سقراط"، وقد أخطأ المحقق حين رجح "سقراط" على "بقراط" الواردة في نسختين من مخطوطات هذا الشرح (راجع: "شرح نونية الششتري لابن عجيبة الحسني"، تقديم تحقيق وتعليق محمد العدلوني الإدريسي، دار الثقافة، الدار البيضاء، 2013م، ص 130-129)؛ ومعلوم أن بقراط هومن عُرفت عنه قصة الدن، وقد صحح البيت أيضاً وضمنه عبد الإله بن عرفة في عمله السردي عن أبي الحسن الششتري ("بلاد صاد"، دار الآداب، بيروت،2009، ص198-197).

17 - "ديوان أبي الحسن الششتري"، م.س، ص44-42.

18 - استعمال الرموز المسيحية من لدن الششتري في شعره جرَّ عليه إنكاراً فقهياً شديداً، وهوما حدا بعبد الغني النابلسي، لاحقاً، إلى كتابة رسالة في المنافحة عن الششتري وبيان الدلالات الصوفية للرموز النصرانية الواردة في شعره، وهي الرسالة التي عنونها بـ "ردّ المفتري عن الطعن في الششتري". وقد وقفنا عند بعض هذه الدلالات الرمزية في: "مقام التجلي في قصائد أبي الحسن علي الششتري"، منشورات مهرجان بفاس للمديح والسماع، 1998، ص 19-18. على أن ثمة دراسات ركزت على التمثل الصوفي الإسلامي لصورة المسيح، يمكن الرجوع إليها للتوسع في فهم هذا التمثل، أشير هنا تمثيلاً إلى:

- Skali, Faouzi," Jésus dans la tradition soufie", ouvrage coécrit avec Eva de Vitray-Meyerovitch, Albin Michel, 2004.

- الجويني حفيز، سارة، "صورة المسيح في التراث الصوفي الإسلامي"، دار الطليعة، بيروت 2010.

a f k a r

ثقافة الاعتراف

جورج طرابيشي «ناقد نقد العقل العربي».. من هنا تبدأ رحلة اكتشاف الحقيقة!

رأفت السويركي *alswerky@yahoo.com* // كاتب مصري

دوماً تدور في ذهني المقولة المشهورة المنسوبة إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: «من علَّمني حرفاً صرت له عبداً أربعين عاماً»، والتي يعدُّها البعض مقولة مُنْكَّرة؛ لمخالفتها إجماع المسلمين؛ إذ أن العبودية تكون لله الواحد الأحد.

غير أنهم يتغافلون حينئذ عن أن دلالة تعبير «العبودية» هُنا تذهب إلى حقل انصياع المُتعلّم لخدمة المُعلِّم على سبيل المجاز رداً لدين تعليمه؛ بعيداً عن الوقوع في فخ ما تظنه تلك الفرق إشراكاً في عبادة الله؛ ودمجاً بين كُنْهِ الربوبية والإخلاص للمُعلِّم والعياذ بالله. فالمقصود الدلالي للعلم وقتئذ؛ كان مقصوداً عقدياً؛ والعلمُ كان ينحصر في العقيدة وما يَحِفُّ بها من معارف؛ بدليل وصف الفقهاء بالعلماء!!

لذلك يصل أمر قناعتي بتلك العبارة إلى كل من استفدت من علمه؛ قراءة؛ أو استماعاً؛ أو مشاهدةً؛ تقديراً وإجلالاً لجهده الذي بذله؛ فكان علمه عملاً أضاء لعقلي الطريق؛ وساهم في تعضيد أدوات التَّفكر لديَّ؛ تطبيقاً لفريضة إعمال العقل التي دعي اليها كتاب الله الكريم: [الذين يتفكرون في خلق السموات والأرض؛ ربنا ماخلقت هذا باطلا سبحانك] - «آل عمران».

ومن هنا فإن شعور الإنسان عميقٌ بفضل كل الكُتَّاب الذين ساهموا بمشاريعهم الفكرية في بناء ذهنيتي ومقدرتي على فعل القراءة؛ منذ طفولتي، إذ أن كلاً منهم أضاف لقدراتي الكثير الكثير؛ طالما أنني تَخيْرتُه وطالعت كُتُبَه؛ وتعلمتُ من قدراته التعبيرية.

إن «الكاتب المؤثر» هو دليلك إلى المعرفة الحق؛ وحينما تنفرد بعمله الفكري بين يديك فاعلم أنه كابد، وعانى الكثير لكي يضع بين يديك صورة فكرية؛ شكَّلتها قراءاتُه في المظانِّ المختلفة؛ والتفكُّر في دهاليزها؛ والتي قد لا تتوافر لك للاطلاع عليها؛ أو يصعب التعامل معها لِقِدَمِها، أو ندرتها؛ أو وعورة متونها.

إن أهم ما ينبغي أن تتعلمه من «الكاتب المؤثر»؛ هو طريقته في التفكير التي تكشفها كتابته؛ وعليك أن تتعرف إلى منهجه في بِنَاءِ مَنْطِقِهِ؛ وتقوم بتحليل محمول خطابِه الذي يستهدف القارىء؛ وحبَّذا لو كانت كتابته مُحرِّضاً لك للعودة إلى مصادره المرجعية؛ لتتعرف إلى أساسات كتاباته في القضية محل الاهتمام.

إن ثبت المراجع التي يحيل إليها كاتبك المؤثر من الأهمية الكبري لك؛ لتحقيق هدفين:» أولهما أن

توسع معرفيتك المعلوماتية بالعودة إلى ذلك المرجع إذا شئت؛ والتيقن من صواب توظيف ما اعتمد عليه في بناء رأيه؛ لتحدد موقفاً موضوعياً مما يبثه إليك.

وفي رحلتي الذاتية مع الكتابة؛ المتنوعة في مجالات عديدة؛ عبر حقول الشعر والنقد القصصي؛ والنقد التشكيلي؛ والانثروبولجيا؛ والفكر الديني؛ والبحث الإعلامي في حقول مختلفة تراوحت بين الرياضة وفنون السينما والمسرح،... إلخ كان هناك كُتَّابٌ كثيرون مؤثرون في الرحلة المعرفية؛ لا يتسع المقام لذكرهم إسما إسما؛ وهم كثر.

غير أنني لا يمكن أن أنسى المفكر الراحل جورج طرابيشي؛ وأشعر أن له تأثيراً كبيراً في حياتي المعرفية؛ فمنذ أن قادني حب القراءة العميقة في قضايا الفكر العميق برز لي جورج طرابيشي؛ المتنوع المتنقل بين أقاليم الفكر السياسي والإيديولوجي، والنفسي، والنقدي والتنويري.

لقد شعرت منذ سنوات طويلة أن جورج طرابيشي قامة فكرية تُحْتَرَم لجديته في التفكير، وجرأته في خوض السجالات الفكرية؛ فضلا عن منهجه الإحاطي الشامل بتفاصيل القضايا التي يخوض غمار مناقشاتها ودراساتها؛ مع دأبه الذي لا يكل في تفكيك القضايا محل النقاش الذي يمارسه بعلمية قوية.

جورج طرابيشي حلق طائراً بين حقول مختلفة من الأفكار؛ وفق كل مرحلة من حياته المتراوحة بين الفكر القومي، والماركسي، والوجودي، والنفسي، وختامها في حقل الإبستمولوجيا؛ ولا ضير في ذلك لأنها تصنع عقلاً شاملاً متمرساً بكل أسرار وخفايا التفكير والإحاطة؛ ما يُنضج أدواته المعرفية والنقدية؛ فيكون خطابه عميقاً وقادراً على تلبية تحديات الحوار والانتقاد والمحاججة.

• لقد استفدت كثيراً من مشروع جورج طرابيشي المتعدد المراحل؛ وانتقالاته الفكرية؛ التي تكسب المتعامل مع مشروعه؛ مهارة الاستجابة للتحدي الفكري بشمول معرفي وقوة منهجية؛ وفق قدرة تعدد زوايا الرؤية للقضايا المبحوثة.

• لقد تشكلت روافد أدوات جورج طرابيشي من منابع فكرية مختلفة؛ أبرزها الفلسفة وعلم النفس، فضلاً عن اتجاهات أخرى من مناهج النقد الأدبي التي ساعدته على التجول التحفيري في عوالم كتاب بارزين.

• لعل قدرته على الترجمة كانت مصدر طاقة كبير يدعمه في تحقيق الفتوح النقدية التي قام بها طيلة حياته الفكرية؛ بترجماته لأعمال كبار فلاسفة ومفكري الغرب؛ هيجل وسارتر وسيمون دي بوفوار وفرويد.

• لم يحصل جورج طرابيشي على درجة الدكتوراة، وكان حاملاً درجة الماجستير غير أنه خلال حياته

حلق جورج طرابيشي طائراً بين حقول مختلفة من الأفكار؛ وفق كل مرحلة من حياته المتراوحة بين الفكر القومي، والماركسي، والوجودي، والنفسي، وختامها في حقل الإبستمولوجيا؛ ولا ضير في ذلك لأنها تصنع عقلاً شاملاً متمرساً بكل أسرار وخفايا التفكير والإحاطة.

ثقافة الاعتراف.

التي بلغت 77 عاماً من مدينة «حلب» محل الميلاد إلى مدينة «باريس» محل الوفاة؛ قدم دراسات نقدية مبهرة لرواسخ مؤلفات أبرز حاملي الدكتوراة وأعمالهم الفكرية المتنوعة والعديدة؛ والتي تعد من علامات الفكر العربي الحديث؛ ومنهم الدكتور محمد عابد الجابري، والدكتور حسن حنفي والدكتورة نوال السعداوي، والعديد سواهم ممن خضعت أعمالهم الفكرية لمبضع التفكيك الذي مارسه جورج طرابيشي في عوالمهم الفكرية بالمبضع المناسب للحقل الابستمولوجي الذي ينتمون إليه.

• لقد خرج المشروع الفكري التفكيكي لجورج طرابيشي من عباءة عقل متنوع المعرفة؛ صاغته وشكلته إيديولوجية الفكر المتعدد المجالات؛ وهذا الثراء المنهجي جعل وزناً وازناً لجهده الفكري؛ فقدم مشروعاً فكرياً عميقاً في عالم الفكر العربي؛ لم تكشف حدوده بعد إلا نتيجة دراسات لاحقة عميقة؛ بعد أن رفع قلمه بالوفاة؛ وينبغي أن تتولى تلك الدراسات أيضا تفكيك منهجه الفكري؛ وما توصل إليه من نتائج حددت النتيجة الكلية التي توصل إليها من كون الأمة ممزقة في راهنها الحاضر بين شقي رحا تقديس الماضوية وتجليل الإيديولوجية، لذلك جمدت الأمة فعلياً عن القفز إلى رحابة المستقبل بشروطها القاسية التي تفترض إزاحة القداسة وتعطيل التجليل للخروج من النفق الحضاري.

• تنوعت جهود جورج طرابيشي الفكرية، ما بين الترجمة والتأليف في مشروع فكري متنوع المجالات، فكان إنتاجه ثرياً يمثل علامات بارزة في تاريخ ورحلة العقل العربي.

ولعل تأمل عناوين مؤلفاته يوضح الحدود الرحبة لجهده العقلي:

• «مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة»
• «من النهضة إلى الردة: تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة».
• «مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام».
• «المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي».
• «شرق وغرب» رجولة وأنوثة: دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية».
• «عقدة أوديب في الرواية العربية».
• «الرجولة وايديولوجيا الرجولة في الرواية العربية».
• «الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية».
• «لعبة الحلم والواقع: دراسة في أدب توفيق الحكيم».
• «رمزية المرأة في الرواية العربية».
• «أنثى ضد الأنوثة: دراسة في أدب نوال السعداوي على ضوء التحليل النفسي».
• «الأدب من الداخل».

لقد اشترط جورج طرابيشي للنهوض، أن يقوم العقل العربي الإسلامي بشكل أخص بثورة عقلية من داخل ثقافته ليقلع باتجاه الحداثة؛ يُعيد الأولوية الفاعلة للنص القرآني.

- «هرطقات1: عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية».
- «هرطقات2: العلمانية كإشكالية إسلامية ـ إسلامية».
- «المعجزة أو سبات العقل في الإسلام».

وفضلاً عن ذلك فقد قدم جورج طرابيشي اعمالا مترجمة أبرزها:

- «تاريخ الفلسفة؛ إميل برهييه 8 مجلدات».
- 13 كتاباً من مؤلفات فرويد.
- بجانب كتب لسارتر وهيجل وهربرت ماركوز.

نأتي إلى ذروة عطاء جورج طرابيشي في منجزه المذهل من خمسة أجزاء:

- «نظرية العقل العربي: نقد نقد العقل العربي».
- «إشكاليات العقل العربي: نقد نقد العقل العربي».
- «وحدة العقل العربي: نقد نقد العقل العربي».
- «العقل المستقيل في الإسلام: نقد نقد العقل العربي».
- «من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث»، والذي يُعتبر الجزء الخامس من مشروع «نقد نقد العقل العربي».

وقد كان «نقد نقد العقل العربي» بأجزائه الخمسة يمثل سفراً فكرياً مهماً؛ تضمن تفكيكاً عميقاً لمشروع محمد عابد الجابري «نقد العقل العربي» بأجزائه الأربعة، وإذا كان البعض ينظر بالريبة إلى ما قدمه جورج طرابيشي تجاه محمد عابد الجابري؛ فإن تقدير طرابيشي للجابري في البداية كان مشهوداً؛ فقد اطلع كما قال على كتاب «تكوين العقل العربي» مؤكداً: «إن من قرأه لن يعود كما كان قبل أن يقرأه».

غير أن جورج طرابيشي في تحوله النقدي اكتشف أن محمد عابد الجابري يعتمد في بعض كتبه على شواهد «مغلوطة ومقطوعة من سياقها ومفسرة من غير سياقها»؛ خاصة في موقفه من «إخوان الصفا»؛ ما دفعه إلى الذهاب بنفسه إلى المصادر الأصلية التي اعتمد عليها محمد عابد الجابري في الفقه وعلم الكلام؛ وهذه كانت الخطوة المهمة التي جعلت جورج طرابيشي يعيد بناء ثقافته من جديد على محاور متعددة ومتنوعة. وقد وصف أعماله بأنها «حوار بلا حوار»؛ لأن محمد عابد الجابري رحل عن دنيانا ولم يُعقِّبْ على السِفْرْ الفكري « نقد النقد للعقل العربي» الذي قدمه جورج طرابيشي.

لقد توصل جورج طرابيشي إلى أن استقالة العقل العربي من فعاليته الحضارية تعود إلى شروط وآليات ذاتية من داخله؛ جعلته منكمشا على نفسه:

- يقول طرابيشي في العقل العربي إن الآليات التي أدت لاستقالة العقل العربي وغروبه شمسه في الحضارة، هي آليات داخلية وليست من فعل الآخر/ الخارج، ولكنها نابعة من انكفائه الذاتي وانكماشه على نفسه؛ لذلك على هذا العقل أن يتولى بنفسه مسؤولية النهوض من جديد.
- إن جورج طرابيشي في منهجيته بالحفر الأركيولوجي/ المعرفي المنصرف إلي ما وراء ظاهر النصوص

الآليات التي أدت لاستقالة العقل العربي وغروبه شمسه في الحضارة، هي آليات داخلية وليست من فعل الآخر/ الخارج، ولكنها نابعة من انكفائه الذاتي وانكماشه على نفسه؛ لذلك على هذا العقل أن يتولى بنفسه مسؤولية النهوض من جديد.

لقراءة ما تخفيه أو تسكت عنه تلك النصوص؛ وهو يسعى للنهوض يطالب بالقطيعة المعرفية وليس بالانقطاع عن النصوص؛ ويحدد القطيعة بأن تكون «على مستوى النصوص وفهمها وإعادة تأويلها لأننا أمة تراثية؛ والتراث لا ينبغي أن نتجرد منه ونحن نستقبل الحداثة»؛ بإعادة تأويل تلك النصوص وفق حاجاتنا نحن، وليس كما فهمها الأقدمون على ضوء حاجاتهم؛ وهو عكس ما قام به الجابري الذي استعار الأنظمة المعرفية من فوكو وستراوس ليزرعها في جسد مُعطى العقل العربي.

• لقد اشترط جورج طرابيشي للنهوض، أن يقوم العقل العربي الإسلامي بشكل أخص بثورة عقلية من داخل ثقافته ليقلع باتجاه الحداثة؛ يُعيد الأولوية الفاعلة للنص القرآني؛ بعد أن هيمن النص الحديثي الذي تحيط به الكثير من الرؤي والتوجهات؛ في ضوء ما قام به الرواة والمدونون وأهل الفقه وهيمنة السياق السياسي وصراعاته على مقتضيات الرواية؛ فضلا عن اتساع الرقعة الجغرافية لانتشار العقيدة؛ وغلبة نزاعات الفرق وأهل الكلام؛ وانتشار الموالي في الحياة الإسلامية؛ ممن قاموا بتحويل الإسلام من القرآن إلى الحديث المتضخم في حجمه وإكسابه القداسة المعادلة للنص القرآني.

• ويربط طرابيشي بين هيمنة أهل الحديث وغياب العقلانية العربية الإسلامية؛ بانعدام الاجتهاد وتعطيله لوجود البديل الحديثي المهيمن بديمومة على الرغم من تاريخية الحديث؛ التي صارت تتحكم في النظر إلى المتغيرات ابنة زمان مغاير للزمان الماضي الذي أنتج الحديث، وهذا الموقف النقدي الطرابيشي وجد انتقادات محيطة به؛ وتعتبر:

• «أن القواعد التي وضعها المحدثون مكنت من غربلة المصادر وميزت بين الصحيح والموضوع والمتروك»؛

• «لا يمكن الاعتماد على كل التراث في إثبات الاحداث والوقائع والأفكار التاريخية» التي تعرض لها جورج طرابيشي؛

• «القرآن نفسه نص على السنة مصدراً للتشريع وتفصيل الأحكام التي وردت في الآيات القرآنية؛ وأن علماء المسلمين أبدعوا بإنشاء علم الحديث الذي قام بكشف الأحاديث الموضوعة والمكذوبة»؛ ويعد ذلك «أكبر تشجيع على إعمال العقل في الحفاظ على سلامة النقل من التشويه والتحريف».

• لقد اعتبر جورج طرابيشي «الإبقاء على المنظومة المعرفية القديمة والمفاهيم التقليدية إنما هو نقش على الماء؛ وأننا ينبغي أن نستنطق التراث للحصول على أجوبة جديدة تناسب أسئلة الأبناء؛ وأن « العقل لا يكون عقلا إلا إذا كان نقدياً».

إن مشروع طرابيشي المتعدد والمؤثر الذي تبدأ معه رحلة اكتشاف الحقيقة؛ لا يمكن اختزاله في هذه المساحة المحدودة؛ لكن مقتضى الحال يتطلب ذلك فلتسمحوا لنا بالاختزال.

تزيفتـــــان تُودوروف أو الأفكار التي لم تمـــــت

محمد صلاح بوشتلة bmsalah83@yahoo.com // باحث، مراكش

«أما الموت فإننا لم نتعود عليه». موريس بلانشو

يحكي الكاتب خيري منصور عن صديقه الذي لم يغب هاجس الموت عنه، الشّاعر محمود درويش، والذي كان يكرّر عبارة مشحونة بالشّجن كلما جمعته الأقدار بصديقه سابق الذكر: «أيُّنا سيكون الأبلَغ في الكتابة عن صاحبه بعد الوداع!»، فالانسحاب النّهائي للمفكر أو الشّاعر أو حتى الذي لم يقل شعراً قط فيما بيننا، أو بالأحرى موته، يستدعي بالطّبع كلاماً بليغاً عن حياته التي انتهت تواً، خاصة إن كان قامة لم تحتم يوماً بالانحناء في وجه وجوه الشّر الكثيرة والمتكاثرة، شخصية استثنائية طبعت أزمنتنا المعاصرة، فالحرص على التّذكير بفضائل الميت أعظم الفضائل الأخلاقية التي يمكن أن يتولاه من هم في عداد الأحياء، خاصة إن كان الميت من ذاك الجيل العظيم من المفكرين، فخيانة الميت أي ميت هي نسيانه وتناسي مآثره.

يقول أبو نصر الفارابي «ليس ينبغي للفاضل أن يستعجل الموت، بل ينبغي أن يحتال في البقاء ما أمكنه ليزداد من فعل ما يسعد به، ولئلا يفقد أهل المدينة نفعه لهم بفضيلته» (1). لكن هذا الفاضل ـ بحسب أبي نصر دوماً ـ حينما يحل به الموت كرها، فليس ينبغي أن يجزع، وإنما يجزع من الموت أهل المدن الجاهلية والفُسّاق، خاصة مادام أن «الموت ليس بشيء أكثر من ترك النّفس استعمال آلاتها، وهي الأعضاء، التي يسمى مجموعها بدناً، كما يترك الصّانع استعمال آلته» (2)، فمنذ أفلاطون، وسؤال أن نتفلسف، مرتهن بإجابة أن نتعلم الموت. لكننا كلنا نؤجل تنفيذ هذا القرار ونؤجل العمل بالإجابة عن السؤال، فلحظة الموت ربما تكون لحظة فرح مطلق واغتباط كامل، خاصة حينما تتعلق بموت المفكر ويكون الأخير قد أدّى كل ما كان منتظراً منه، ويُتِم كل ما كان عليه من مسؤولية، وبخاصة مسؤولية الشّهادة في زمن يفيض بالشّهداء ويشح بالشّهود، فسقراط الذي كان يجوب دروب وساحات أثينا حافي القدمين، مثيراً لأسئلته المستفزة، كان يتجول جَدِلاً بقُرب أَجَله، وقرب وفوده إلى ديار هاديس حيث الصّفاء والحقيقة وحيث «الإله» الخيّر والحكيم، فيتجرع منتشيا سمّ «الشّوكران»، ودونما هلع ينسحب إلى عالم آخر. وبالتّأكيد أن تزيفتان كان من هؤلاء الكبار الذين لا يتوجب علينا تناسي ذكراهم بيننا، تزيفتان الذي أدى كل ما عليه للإنسانية وبسخاء كبير تشهد له به كتاباته الملتزمة، وتشهد له مواقفه المحايدة والمنتصرة لقضايا الإنسان.

أكيد أن ما تبقى من تُودُورُوف [الذي رحل عنا في 7 فبراير الماضي] هو مواقفه المفرطة في انتمائها

ثقافة الاعتراف.

للإنساني فينا وفي عالمنا الذي صار يطمئن ـ في حالة غريبة ـ لحالات الوحشة والتوحش، والتي أمسى يستطيبها على مستوى الصّور المنقولة وعلى مستوى المواقف السّلبية من آلام النّاس التي تنقل تفاصيلها على حد سواء الصّورة والخبر المكتوب، تزيفتان المجازف بالانتقال من الحديث عن مواضيع أدبية صرفة وشديدة الابتعاد عن حيوية الواقع المعيش تحكمها آليات النّحو وقواعده الدّقيقة إلى الكلام عن أحداث تاريخية بعينها دائمة التغير وشديدة الحيوية تغيب فيها القواعد والمبادئ، ليصاحب من خلالها ـ تزيفتان ـ مشاكل الإنسان الكبرى وهمومه الشّقية ومآسيه الأشقى. يبحث من خلالها عن جوانب البراءة في الفعل البشري وجوانب الشّر والجريمة فيه، ليكتب عن الحرب والعنصرية والجوع والقتل والاغتصاب والحرية والحب بشكل جميل حتى وهو يناقش المواضيع الأكثر فجاجة وبشاعة، متنقلاً بين مواضيع وتيمات لا تنتهي خارج الأدب وبهامشه، فمثل تُودُورُوف من يجب أن يتمثل عنوان مذكرات بابلو نيرودا وهو مطل على الموت أو ممدد على سرير الأموت: «أشهد أنني قد عشت».

رغم أن تُودُورُوف في فترة ما من تطور سيرته النّقدية يصف تلك الصّيغة التي تستلزم من الدّارس الاطلاع الجيد على حياة المؤلف وعمله، حيث يصفها بالعقيدة الدّوغماطيقية مجاراة منه للاتجاه البنيوي الذي كان محسوباً عليه بتوجيه كل الاهتمام إلى القوانين التي تحكم الحَكَايا والمعاني المجازية للقصيدة والنّصوص محل الاشتغال، مادامت لا توجد من أهمية للإحالة على السّيرة الذاتية غير أنه يمكن أن نسلم نحن اليوم بعلاقة سببية بين المصير الفردي لتزيفتان ومضمون إنتاجاته الفكرية، هذه الإنتاجات التي سيؤكد هو نفسه في فترة متأخرة من حياته أنها هي أيضا «الحياة»، ما دامت حياتنا ليست إلا سلسلة آثار، بعضها شفوي والآخر سلوكي، والتفاعل بينهما دال جداً ومثير جداً، ينفع في إذابة الكتل السّديمية والعماء الضبابي.

بالتأكيد أنه حينما يُقذف/ يلقى بالإنسان في العالم، فإنه يجد مكانه في مهد بيت، لتبدأ الحياة ـ فيه ـ بداية جيدة، تبدأ مُسيجة محمية دافئة في صدر البيت، ومن بعد تأتي باقي مرافق الحياة من الحي إلى مؤسسة العمل مروراً بمكتبة المدينة وأمراض الجسد أيضاً، فأخطر العقد النّفسية التي يمكن أن يجنيها الطّفل والتي غالبا ما يكون الأبوين سبباً مباشراً فيها هي عقدة الرّغبة في قراءة أي شيء وكل شيء، وتلك كانت الجناية الجميلة التي جناها أب وأم تُودُورُوف على ابنهما، يقول تزيفتان في لحظة بوح تخصُ هذا البيت وتهم هذه العقدة الجميلة التي سرعان ما ستتحول إلى عقدة شرسة ستحكم على حياته كلها: «أراني تحيط بي الكتب، كان والداي يمارسان مهنة قيم المكتبة، وفي البيت

أكيد أن ما تبقى من تُودُورُوف [الذي رحل عنا منذ بضع أسابيع] هو مواقفه المفرطة في انتمائها للإنساني فينا وفي عالمنا الذي صار يطمئن ـ في حالة غريبة ـ لحالات الوحشة والتوحش، والتي أمسى يستطيبها على مستوى المواقف السّلبية من آلام النّاس.

كثرة مفرطة من الكتب. كانا يضعان باستمرار تصاميم جديدة لاستيعابها، وأثناء ذلك تتراكم الكتب في الغرف والممرات مشكلة أكداسا هشة يلزمني أن أحبو وسطها، تعلمت سريعًا القراءة وأخذت في التهام القصص الكلاسيكية (...)، ألف ليلة وليلة (...) ذات يوم في سن الثّامنة قرأت رواية بأكملها، لا شك أنّني كنت شديد الفخر بذلك، لأنّني كتبت في يومياتي الخاصة: اليوم قرأت على ركبتي جدي، كتاباً من 223 صفحة، في ساعة ونصف!» (3). علاقة تزيفتان بالأدب إذن بدأت من مجاله الأصيل أي من البيت، والتي سيتداخل فيها الأدب بفكرة البيت لتصير الرّوايات والقصائد والسّير هي سكَنُ تودوروف وبيته الأصيل المتشابك المتاهات والدّهاليز.

ليواصل تُودُورُوف على غير عادة أترابه ولعه وهيامه اللّذيذ بهذه اللّعبة الخطرة التي تتطلب جديّة أكبر، أكبر حتى من جدية الكبار أنفسهم، وهي لعبة القراءة ومجاورة الكتب، هذه اللّعبة التي وفّرت له هزّات جميلة وممتعة، أشبعت تطلعه، وأحيت لديه الرّغبة المستمرة في المغامرة أو بالأحرى القراءة بشكل أكثر موسوعية وشغفاً، دون أن يعلم بالتّحديد الهدف من هذه المغامرة أو المهمة التي لا هدف من ورائها أصلاً بحسب اعتقاده الطفولي. ليحاول تودوروف سريعًا نظم قصائد اعتبرها هو نفسه بأنها رديئة، وحاول بعدها كتابة مسرحيات في ثلاثة فصول، وليشرع أيضاً في كتابة روايات لم يتخط فيها الصّفحات الأولى، وليقرر بعد ذلك بقليل دراسة الآداب في جامعة صوفيا سنة 1956، وسط أجوائها الشّيوعية التي جعلت الأدب والمعرفة في قبضة الأيديولوجيا الرّسمية وأداة تحت تصرف مصالحها.

بعد هذا كله سيعرف تُودُورُوف شيئاً فشيئاً أن الكلام عن الكتب هو ما سيكون مهنته الأصيلة، بشكل يستعيد أو بالأحرى يتقاطع مع عنوان مذكرات غابرييل ماركيز المعنونة بـ «عشت لأروي»، ولأنه لا يمكن الكلام والحكي عن كتاب وأنت خاضع لمطالب أيديولوجيا ما تجعل كل ما يمكن أن يقوله مواطنيها مؤمما وتحت تصرفها التام والكامل، تُسحَق معها كلماتك المتمردة عن الكتاب، وتصير أنت وما تقول في قبضة الأيديولوجي قبل أن تصل الكلمات لمن نحكي له ونتكلم معه، فيُمسخ الكلام إلى أيديولوجيا مقيتة تقترب بالعمل الإبداعي إلى التفاهة وإلى أن يصير مجرد شعار فقط، فقد قرر تزيفتان أن يرحل بعيداً عن وطنه الأصلي بلغاريا ذو الاختيار الشّيوعي، ليختار مكاناً أكثر رحابة لمهنته (4) التي سرعان ما ستتحول من الكلام عن الكتب إلى حديث مطول عن الإنسان ومشاكله التي ما إن تكاد تنتهي إلا وتجد ألف سبب لتبدأ من جديد، إنه الأوربي الشّرقي الذي يستعيد نجاحات أوربيين شرقيين آخرين سبقوه أو عاصروه من أمثال غولدمان وجاكبسون وكريستيفا وغريماس الذين اختاروا رحابة القول بكل حرية عن القول الحذر.

بعيداً عن بلاده المفرطة في شيوعيتها إذن، وبالضبط في باريس سيواصل تزيفتان الجمع بين قناعاته الحميمة جداً مع الأدب، وبين المشاغل العامة التي ينبغي أن تشغل أي مفكر يحترم وضعه الإنساني الذي يجعله مفكراً بمشاكل بقية البشر، فقد كانت بداياته في فرنسا مع جيرار جينيت ثم مع رولان بارت، وليوطد صداقته العميقة جداً بجيرار جينت حينما سيؤسس معه مجلة «الشّعرية»، حيث سيحدد معه المفاهيم الأساسية والخطيرة جداً للسرديات. وفي سنة 1972 سينشر «المعجم الموسوعي

لعلم اللّغة» الذي سيقدمه للعالم اسمًا لا غنى عنه في دراسة نظريات الأدب، ومع تكرار زياراته وجولاته إلى المكسيك، بدأ يتكون لدى تُودُورُوف اهتمام بالغ بسكان أمريكا الأصليين، وصار له شبه هوس بحملات الغزو الإسباني للسواحل الأمريكية، وبدأ معهما هاجس آخر هو البحث في التاريخ من خلال رؤية أخلاقية فلسفية، للبحث عن جذور الشّر في العالم وفي الإنسان، ولأجل البحث عن أدوية ضد الشّوفينية القاتلة النّكدة والأهواء المريضة.

معالجة جذور الشّر ووصف العلاجات الأخلاقية جداً ضد الخوف المشرئب الرّأس من قمقم المرجعيات المتطرفة والمجنونة من العالم المتقدم قبل العالم النّامي كانت مَهمة من مهمات كثيرة تولى تودوروف البحث فيها، لتتوالى كتاباته عن الآخر، والتي تُظهر نُبل تُودُورُوف وتبين عن كرمه الإنساني الذي عبَّر عنه بجلاء في كتاباته هذه، وحواراته التي ينتقد فيها الغرب، ويطفق فيها يهوي عليه بانتقادات صارمة، لكنها حقيقة به وهو حقيق بها، بل يناوش العالم أجمع في خطاباتهم المنافقة عن الدّيمقراطية والتضامن الكوني والتحاور البشري بين الشّمال والجنوب، ويبين زيف كلامهم المفرط في كذبه عن السّلم العالمي، منتقدا وبكثير من القسوة والصّرامة جرائم الجيش الأمريكي، وغزواته المفرطة العنف للعراق وأفغانستان، وليؤكد لنا عبر أعماله كلها ضرورة خلق الجسور بين الشّعوب، كما بين سائر الحقول المعرفية، بدل هدمها وإدانتها. والبحث عن المشترك الإنساني بدل إقامة الأسوار والحصون بين حضارات بني البشر، الحصون المرسخة لفكرة الخوف من الآخر، هذا الخوف الذي يوشك أن يجعلنا برابرة لاعتقادنا أنّ الآخرين هم أيضاً برابرة، لذا فقد أتت عناوين أعماله ضاجة ومحتفية بقيم الحب واحترام الآخر وبضرورة التعدد من قبيل: «حول التنوع الإنساني»، و»الحديقة المنقوصة تركة الإنسانية»، و»الخوف من البرابرة: ما وراء صدام الحضارات»، و»أعداء الدّيمقراطية الحميمون»، و»الفوضى العالمية الجديدة تأملات مواطن أوربي» و»الأديان القاتلة»، وغيرها من المؤلفات التي تؤكد أنّ الحضارة هي تراث بشري مشترك يخص الإنسان حيثما وجد.

فرغم أن بداياته كانت تحت إطار عام هو دراسة العلامات عبر كل تنوعها. متوخيا سبر أوجهها من خلال نظرية للغة والأدب والفنون. فقد حاول بعدها تبيين ما يتوارى خلف العلامات. لينجذب لفهم سلوكات البشر كما هي في ذاتها، وليس مجرد الاكتفاء بحالات تعبيرهم. لهذا انتقلت قراءاته إلى نصوص تعتلج بالحياة والرّوح الحيوية، فكانت نصوص السّيرة والمذكرات ودوريات التاريخ والشّهادات والتأملات والرّسائل والنّصوص الفولكلورية مجهولة المؤلفين التي تصف مباشرة الأحداث المعيشة، ليتوسع لديه حقل الأدب (5). فيعترف تدوروف بأن الحاجة لتجاوز المحدودية في أعماله الأدبية هو

يصاحب تزيفتان مشاكل الإنسان الكبرى. يبحث من خلالها عن جوانب البراءة في الفعل البشري وجوانب الشّر والجريمة فيه، ليكتب عن الحرب والعنصرية والجوع والقتل والاغتصاب والحرية والحب بشكل جميل حتى وهو يناقش المواضيع الأكثر فجاجة وبشاعة.

من قاده في مرحلة ما إلى الرّغبة في اكتساب أدوات عمل جديدة، يستأنس فيها بما يعود إلى مرجعيات علم النّفس، والتاريخ، والأنثروبولوجيا، ولكي يحقق فهماً أفضل وأعمق كان لابد من الغوص في تاريخ الفكر المتصل بالإنسان ومجتمعاته أيضاً، في الفلسفة الأخلاقية والسّياسية (6)، فالأدب لا ينشأ في الفراغ، بل في حضن مجموع من الخطابات الحية (7)، لهذا كان انفتاحه على محكيات الرّحالة والغزاة الإسبان (الكونكستادورس) كما انفتاحه على محكيات شعوب الأزتيك والمايا، كما انفتاحه على معكسرات الاعتقال الرّوسية والألمانية ليفتح من خلال تلك الحكايا باباً على الحياة الأخلاقية ككل.

تشطر تزيفتان وتتقاسمه مجالات عدّة، تجعله متعددا بشكل يستعصي القبض عليه، إذ الانفلات هو صفة خاصة بأمثال تودوروف، لهذا ربما يتحول النّقد معه إلى أدب، فأعماله النّقدية يمكن عدّها كرواية لما تحققه من متعة بالغة وانسيابية مثيرة، والرّوايات التي يتكلم عنها تتحول إلى مجال خصب لرصد صراع قوى الخير والشّر، لهذا ففي أعماله قد تصادف الفلسفة بمعالجته لقضايا الكائن على ضوء نصوص هيجل ونيشه وروسو، وتصادف بطبيعة الحال الأدب باستحضار نصوص بودلير وبريخت واللائحة بطول موسوعية تودوروف، وتجد السّياسة والتاريخ الإنساني والنّقد الأدبي، وكل ذلك في موسوعية لا تكف عن الاشرئباب نحو الكتابة في كل المواضيع، وبالنّفس الطويل ذاته، والشّديد العمق، فمرة في مكائد السّياسة ومرة عن مكر السّياسين، ومرة في الحضارة وتاريخها، وأخرى في نقد الأيديولوجيات المأزومة، ناهيك عن درس الأخلاق والقيم القيّمين، وقبل ذلك عن النّقد الأدبي وتاريخ السّرديات الكبرى، والصّراعات الدّولية، موسوعية تكشف عن سيرته الحياتية الغنية والدّائمة التّرحال بين الدّول والتّيمات والمفاهيم والمذاهب، معلنة عن غنى هذا المفكر والرّحابة التي وسم بها إنتاجاته الغزيرة الدّالة هي الأخرى على كرم في التّأليف، وترف وثراء في معالجة قضايا بشرية بالغة الدّقة والحدة.

تُودُورُوف آخر النّقاد الكبار، أعماله العميقة والموسوعية رفعته ليكون شبيها برولان بارت وموريس بلانشو وغرايمس، وربما يكون آخر الشهود الكبار على جرائم الكائنات الشريرة في حق بقية الكائنات، إنه من طينة شاهد كبير آخر هو إدوارد سعيد الذي لطالما استعاره تزيفتان نفسه لتحديد هويته يقول تزيفتان: «أنا البلغاري الذي يسكن فرنسا، هذا الشّاهد الذي أستعيره من إدوارد سعيد الفلسطيني الذي يعيش في الولايات المتحدة، والذي وجده بدوره عند إيريك أورباخ الألماني المنفي في تركيا»، لقد وهب حياته للتعريف بكتابات الآخرين، لخدمتها، لذا تحضر دراساته شخصيات وأعمال عدد كبير من هؤلاء كنوع من البرور بهم، وكنوع من ضمان حقهم في الاستحضار وعدم التّناسي التّام لهم، فيحضر ريمون آرون، وإدوارد سعيد، ورومان جاكبسون، وميخائيل باختين، وستاندال، وغوته، وروسو، وعلى ضوء الجميع يرسم صورته الذّاتية المؤكدة على كفاءته الموسوعية العالية، لا حدود لديه بين الأدب والنّقد الأدبي الذي يحسب عليه وبين هموم الكائن البشري، فالأدب أصلاً خُلق ليتحدث بالنّيابة عن أحزان الإنسان وآثامه وأفراحه، لقد رفض أن يبقى منحصرا في بوثقة التّحليل الأدبي فقط كما انتهى الأمر بكثير من النّقاد.

رغم أنه هرب ذات مرة من السّياسة وممحكاتها، في بحوثه الجامعية بتخفيه وراء دراساته النّحوية،

غير أنه سرعان ما بدأ يشعر تدريجيا بتوجّه اهتمامه صوب موضوعات مشبعة بمضامين أخلاقية وسياسية: الالتقاء مع الآخرين، مصادر العنف، تجربة المعتقلات، تجاوزات الذاكرة، دون أن يعني له الأمر، بأنه صار مناضلا. فالاهتمام بالنّاس وقضاياهم المصيرية لا يستلزم التّوفر على بطاقة أي حزب أو ضرورة التّوقيع على عرائض احتجاجية ضد سياسة ما أو حدث سياسي يبخس قيمة حياة مجموعة عرقية أو يقلل من حقها في حياة كريمة، فالأمر يقتضي فقط أن تنتمي للإنسانية ولفصيلة البشر.

رغم كون تُودُورُوف يؤمن بوجود صلة مزعجة بين الانكسار والمعاناة، ثم القدرة على الذهاب بعيداً جداً في معرفة الإنسان، كما لو أن السّعادة تسد الطّريق أمام الفهم الأكثر توقدا، فمما يمكن أن يؤثر في مجريات حياة كاتب ومفكر ما، قد تكون تجربة اعتقال في معسكر ما أو موت لقريب عزيز أو ذكرى حزينة أو مرض زمن الطفولة، وبالرّغم من أنه لم يكابد إلا قليلا كل هذا، غير أن تزيفتان تبقى عنده تجربة «الأبُوّة» بما هي تجربة سعيدة لأي واحد منا، أفضل تأطير للسياق الذي تواجد فيه فيما بعد. فبعد ولادة ابنه الأول، انتابته أحاسيس جديدة، أهمها شعوره بالمسؤولية. فالإحساس بنداء الطفل من خلاله، يطمس أي حد فاصل بين حياة المفكر وفكره. الشيء الذي قاده إلى البحث عن علاقة ذات مغزى ومعنى ما بين ما كان يعيشه ثم ما اشتغل فكان الاهتمام الأكثر منه بالتّالي بالعالم الذي يحيط به، وليس فقط الاكتفاء بالمعرفة المجردة والانكفاء التّام عليها. فمسألة أن يكون للواحد منا إبن، كان هو ـ أي تزيفتان ـ سبباً من أسباب وجوده في عالمنا يجعلك تتحمل مسؤولية أن يعيش في عالم آمن، تزيفتان بالتّأكيد لم يشأ أن يكون سببا في ألم ذرية تبدأ منه ولا تنتهي حتى القيامة. خوفٌ تكرر مع أبي العلاء المعري ومحمود درويش الذي كان يردد أنا لم أتقن مهنة الابن فكيف أتقن مهنة الأب.

لا يتورع «أشد مفكري فرنسا احترامًا» (8) تزيفتان تُـودُورُوف عن اعتبار العنصرية جريمة ضد الإنسان وضد تاريخه، إذ يرتفع بها باعتبارها جرُماً وجناية في حق الكائن البشري إلى مقام الممارسة الأكثر هولًا وفجاعة، لكونها نفيًا لحقيقة الإنسان باعتباره إنسانًا أولاً وأخيراً، فالنّاس جميعا متساوون من منطقه المفرط في إنسيته، فلا داعي لأن يعتبر بعضهم نفسه التّجسيد الحقيقي والمنطلق للفضيلة والعلم والإنسانية، وأن يكف أيضاً عن تعاليه الذي يجعله يزدري الآخرين وينتقصهم. ففي ذاك الازدراء نفسه، يكمن إسفاف المتعالي بنفسه، من خلال طمسه لفضائل الآخرين.

بروح تفيض بحب الآخرين يضعنا تُودُورُوف أمام خيار لا ثاني له، يتمثل في أنّه ليس هناك حل لصراعات أطراف مجتمع ما غير «التّعايش»، فسائر المجتمعات متعددة، ولا وجود لمجتمع متجانس تماماً، بل كل المجتمعات هي خلاسية هجينة كما ثقافاتها المتمايزة والمختلفة ذات الأصول البعيدة والقريبة. لهذا يحاول تُودُورُوف إقناع البلاد المستقبلة بأنّ أمر الهجرة لا يدعو إلى الخوف، مادامت الهجرة تمثل غنيمة عند أوربا التي ما تزال تستفيد من فضائلها، فإلى جانب كونها تستفيد من إقبال المهاجرين على ممارسة مهن يأنف منها سكان أوربا الأصليين، إلى جانب إقبالهم على العمل بأجور زهيدة بالمقارنة مع غيرهم، فإنّهم يضخون في روح أوربا طموحًا وديناميةً تؤجل شيخوخة دولها وتؤخر انهيارها، فككل الوافدين يمتاز المهاجرون بحسب تُودُورُوف بروح المبادرة والقدرة على الابتكار، لهذا

يدعو هذا البلغاري الطيب السّياسيين والمجتمعات المستقبلة إلى ضرورة احتضان المهاجر لا الحذر منه، ما دام ملتزمًا بالانخراط في العقد الاجتماعي، باعتباره قاعدةً أساسيةً تحدد عمل الجميع، منبهًا على أنّ مهمة البلاد المستقبلة ليست ممارسة الرّقابة على الهوية الوطنية والإدماج الكلي للمهاجرين، بل تركهم ينضمون طوعًا لجوقة الأصوات المتعددة والمشكلة لسمفونية ثقافة البلد. وإنّما يجب اللجوء إلى آليات الدّيمقراطية للحكم على العادات الأجنبية التي تنتهك القانون وتشيع اللا ـ أمن، من قبيل طقوس الزواج التي يتم فيها فرض الزوج بقوة ودون رضى الزوجة ومن قبيل جرائم الشّرف عندما يعمد الأب والإخوة لحبس بناتهم وتعنيفهن بقسوة (9).

تزيفتان تُودُورُوف يدفعه في كل ما كتبه في المراحل الأخيرة من سيرته الفكرية الانتصار للإنساني في حياة الإنسان على حساب نزوعات الخوف التي تتملكه وهلوسات البربرية التي ينزع إليها بنو البشر في حالات لا وعيهم بأنفسهم، يحركه العيش في أفق غدٍ دون استعمار ولا برابرة ولا خوف من الآخرين الذين ما هم إلا «نحن» مختلفين عنا قليلاً أو أكثر بقليل، يتلهف الخطو نحو حضارة بشرية بجوقات هويات متنوعة، يشغله إنقاذ الإنسان وإنقاذ منجزاته الفكرية والأخلاقية الكبرى من عوالم الانحطاط والعدمية والفقدان الكبير، بشكل تجاوز معه تزيفتان حقل خبرته الأساسي والأصلي وهو النّقد الأدبي إلى ميادين أخرى تنفتح على حقول أكثر وأكبر اتساعاً.

الهوامــش :

1 - الفارابي، فصول منتزعة، نصوص ودروس: المجموعة الفلسفية، حققه وقدم له وعلق عليه فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، 1993، ص.84.

2 - ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1981، ص. 174.

3 - تزفتان تودوروف، الأدب في خطر، ترجمة عبد الكبير الشّرقاوي، دار توبقال، الطبعة الأولى 2007، ص. 5.

4 - قتامة الوضع الأيديولوجي الذي يرهن التجربة الشّيوعية في بلغاريا هو الذي قاد تُودُورُوف حتى لا يصطدم بتوابث القراءات الماركسية إلى الإشتغال في بحوثه الجامعية في بلغاريا على التحليل النّحوي الذي يستعصى فيه القبض على ما هو أيديولوجي، فحصر نفسه مقارنة نسختين من قصة طويلة لمؤلف بلغاري، فيكون الحديث بشكل أساسي عن الأفعال المتعدية التي تحل محل الأفعال اللازمة، والتام الذي يصير أكثر وروداً من غير التام، لينفلت من قبضة الرّقابة. وكي لا ينتهك المحرم الأيديولوجي للحزب.

5 - الأدب في خطر، ص.10.

6 - الأدب في خطر، ص.9.

7 - الأدب في خطر، ص.9.

8 - صاحب هذا الوصف عن تُودُورُوف هو باسكال بونيفاس صاحب كتاب "المثقفون المزيفون" الذي رفض 14 ناشراً فرنسيًا نشر مخطوط هذا الكتاب عن بعض مثقفي فرنسا من هؤلاء الذين يكذبون بوعي على الجمهور العريض، ويظلّون مع ذلك نجوم وسائل الإعلام. تحت حجّة هؤلاء النّاشرين من كونهم لا يريدون "إثارة غضب بعض الأقوياء في أوساط النّشر والإعلام الفرنسي"..

9 - ينظر تزيفتان تودوروف، التّعايش مع ثقافات مختلفة، ضمن تزيفتان تودوروف: تأملات في الحضارة والدّيمقراطية والغيرية، ترجمة محمد الجرطي، ع. 82، 2014، الدّوحة، ص 81.

إيفـــا دوفيتري ميروفيتـــش: المترجمة الفرنسية لـ«مثنوي» الرومي

خالد محمد عبده *allahbooks@gmail.com* // باحث مصري متخصص في التصوف

إني لأذكرُ هذه السيدة الفرنسية المسلمة، التي دخلتْ في دين الله على إثر دراستِها لجلال الدين الرومي، حياته وكتبه. إنها تتردد كثيراً على قونية لتنعم برؤية مريدي هذا المرشد العظيم. وإذا رأيتَها وهي تحاضر عن الإسلام، ونورُها يسعى بين يديها، ترى الفتحَ الإلهيّ والقربَ من الله والبركة المباركة.

يحيى الخشّاب1977

سيدةٌ وقورة ترتدي زي السيدات العجائز في رحلة الحجّ لا تظهر ملامحها الأوروبية ولا شيء يميّزها عن بقية النساء التي تجلس بجوارهن، لكن بمجرد الحديث معها تجد أنك إمام امرأة مثقفة من الطراز الرفيع، ومريدة تحيا جمال التصوف والروحانيات بأسلوب فريد، تنتقل من قارة إلى قارة كي تتعرّف على ملامح الإسلام عبر رجاله قديمًا وحديثًا، وتناقش أعلام المستشرقين الكبار كلويس ماسنيون، وتنعقد بينها وعلماء الإسلام كمحمد حميد الله أواصر صداقة وطيدة ويجمعهما العمل العلمي والاجتماعي، لماذا لا تُذكر كثيرًا في المصادر العربية؟ ربما يكون ذلك عائدًا إلى قلّة الترجمات عنها ونستطيع أن نفهمه بسهولة، لكننا نندهش حينما نعلم أن الدراسات الصوفية الحديثة لا تلقي بالاً لمجهودها الجبار في نقل التصوف الفارسي إلى اللغة الفرنسية، وتسلّط الأضواء على جهود حديثة هي في أساسها لم يكن من الممكن أن تخرج لولا جهود إيفا [Eva Devitray-Meyerovitch]!
شاغلٌ كبيرٌ للقارئ المسلم، لماذا يكتب فلان عن الإسلام أو تكتب فلانة بشكل جيّد ولمّا تدخل الإسلام بعد؟! وأوّل سؤال يواجه القارئ العربي به الكتّاب الغربيين المنشغلون بالروحانيات والتصوف: هل أسلمت؟ لماذا لم تسلم بعد؟ كان هذا السؤال يلاحق أنّا ماري شيمل التي تخصصت في نفس المجال، لكن الأمر مختلف هنا مع إيفا، فقد التحقت بالإسلام وصارت من أهله، لذا سيكون السؤال الأول لها في أول لقاء معها كيف أسلمتِ؟ ولماذا؟

بدأت إيفا طريقها بفرنسا، مارة بإقليم البنجاب، وصولاً إلى تركيا وقونية خلال القرن الثالث عشر حيث عاش مولانا، فساهمت في نشر رؤية جديدة للإسلام بعد أن تشبّعت عقلاً وروحًا بمعاني الكونية والانفتاح، والأخلاقيات والتعايش، والاجتهاد والاستقلالية.

في عام 1970 سافرت إيفا من باريس إلى مصر، وهناك درّست في جامعتي الأزهر وعين شمس، وأجريت معها بعض اللقاءات، وأجابت على هذا السؤال، قائلة:

تعرّفتُ على الدّين الإسلامي بطريقة أكاديمية في بادئ الأمر، ودرستُ مؤلفات الشاعر الباكستاني إقبال دراسة عميقة.. ودرست ما يتخلل شريعة الإسلام والسُّنة من أمور مبهمة على الفهم العادي، لكي أتعرّف على حقيقته، فقرأت للفيلسوف الغزّالي مثلاً وغيره كثيرين.. واكتشفتُ أن الإسلام دينٌ حيّ. وقد كنتُ محبّة دومًا لتعريف البيضاوي وتفسيره للإيمان إذ يرى أن الإيمان يقتضي باختصار وتركيز (أن يتقبّل الإنسانُ الشيء على أنه حقيقي مع سلامة القلب والعقل). وقد رأيتُ أن الإسلام وحده هو الكفيل بأن يحقق لي هذا الإيمان.

أهَّل تحصيل إيفا العلمي والثقافي لتكون عضوة فاعلة في المركز القومي للبحث العلمي العالي المقام في فرنسا (CNRS) إذ حصلت على دكتوراه الدولة في الفلسفة وإلى جانب دراستها للفلسفة كانت قد درست العلوم الإسلامية واللغة الفارسية لتخرج ثمرة زكية بعد ذلك عن (التصوف والشعر في الإسلام) وبصورة خاصة عن الرومي والدراويش المولوية). وبعد حصولها على دكتوراه الدولة طلبت أن تُعفى من مهام وظيفتها الإدارية لتتفرّغ للأبحاث وحدها، ولكي تقوم على الإشراف البحثي الخاص بتلاميذها في صورة مناسبة.

تخصصت إيفا في الأبحاث المتعلقة بالفلسفة الإسلامية، ولا سيما أدبيات التصوف الفارسي، التي كانت دائمة البحث عن المخطوطات المتصلة بدراستها وتصويرها ودرسها وتلخيصها ونقلها إلى القارئ الأوربية في لغة مبسّطة ومفهومة. وتمكّنت بعد هذه الرحلة البحثية الطويلة من تأليف وترجمة عدة كتب في هذا المجال، كما نشرت الكثير من المقالات في المجلات والدوريات العلمية.

أرسلت الحكومة الفرنسية إيفا في بعثات علمية إلى المغرب وتركيا ولبنان ومصر، وفي مصر توطّدت صلتها بالدكتور طه حسين الذي كان له دور بارز في العناية بآداب الأمم الشرقية، وأشرف على نقل كثير من عيون الأدب الفارسي إلى اللغة العربية، وكان لقاء إيفا بشيخ الأزهر وقتها (فضيلة الدكتور محمد الفحّام) ووزير الأوقاف عبد العزيز كامل مثمرًا للغاية بالنسبة لها وللأزهر، إذ أصبحت عضوًا بالمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وظلّت تكتب بصفة مستمرة مقالات عن الإسلام باللغة الفرنسية في مجلة منبر الإسلام، كما قُدّمت إليها منحة تفرّغ من المجلس لستة أشهر لاستكمال أبحاثها عن الإسلام.

وفي كلية البنات بجامعة الأزهر ألقت العديد من المحاضرات، التي ركّزت فيها على العوامل المشتركة بين الحضارة والثقافة الإسلامية، وسجّل لها المركز الثقافي الفرنسي بمصر محاضرة عن (التصوف في شعر إقبال) وفي جمعية (نساء الإسلام) التي ترأستها وقتئذ الأستاذة مفيدة عبد الرحمن حاضرت عن التصوف الإسلامي. وبدعم من الأستاذ محمد توفيق عويضة أسست في فرنسا ما يُعرف بالجمعية الفرنسية الإسلامية، التي كانت راعية للتبادل العلمي بين الأزهر وفرنسا.

كانت إيفا تحلم بأن تعرّف الشعب الفرنسي وجميع الدول الناطقة بالفرنسية الرسالة الجمالية للإسلام، وقد تمكنت من تحقيق حلمها عندما ترجمت أغلب أعمال مولانا الرومي، فقدمت للغرب، وللمسلمين أنفسهم، قوة ثقافية وروحية، لواحد من الرجال اللذين أحيوا الإرث الروحي لسيدنا

محمد عبر القرون، وساعدت إجادتها للغة الفارسية من تمكين قرائها، ليس فقط من الفهم، بل من تذوق المعاني العميقة لنصوص مولانا جلال الدين الرومي.

كيف دخلت إيفا إلى عالم مولانا جلال الدين الرومي؟

عن طريق محمد إقبال ولجت إيفا إلى عالم الرومي، كانت البداية مع إقبال القائل: صيّر الرومي طيني جوهرا .... من غباري شاد كونًا آخرا. ففي بداية رحلة إيفا العلمية كان صديقها الباكستاني قد أهداها كتاب «Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam»، وقد وجدت في الكتاب -كما تقول- جوابا للعديد من الأسئلة التي كانت تطرحها على نفسها، ولكل ما وضعته بين قوسين على حد تعبيرها عن ديانتها، فقد كانت مسيحية الولادة والنشأة. كان هذا الكتاب يحاور بعض الفلاسفة الغربيين ويحلل تعددية التيارات الفكرية داخل الإسلام، ما بين التقليد والمعاصرة، التشدد وقوة التحمل، الأصولية والتطرف، ويدعو المسلمين في كافة البلاد إلى إعادة النظر في منظومة الإسلام دون تشكيل أية قطيعة مع الماضي.

من هنا أقبلت على مؤلفات إقبال وقدّمتها للقارئ الغربي، فحظي كتاب (تجديد التفكير الديني في الإسلام) وكتاب (رسالة الخلود) لإقبال بعنايتها وترجمتها ولأن صلة قد انعقدت قديمًا بين إقبال والمستشرق الفرنسي ماسنيون استفادت إيفا بالرجوع إليه في بعض المسائل الخاصة بالكتاب، وقدّم هذه الترجمة وأثنى عليها، وما إن مرّ وقت قصير لتفاجئ القارئ الغربي بترجمتها لكتاب آخر يمثل باكورة أفكار إقبال النظرية، وهو كتاب (تطور الميتافيزيقا في فارس) وقد عُرف الكتاب في مصر وصارت نسخة إيفا بعد ذلك أصلاً للترجمة التي أعدّها الأستاذ حسين مجيب المصري للكتاب، قبل أن تظهر النسخة العربية للكتاب على يد الأستاذين محمد السعيد جمال الدين والشيخ الجليل حسن الشافعي. وكما نقلت القسط الأكبر من أفكار إقبال الفلسفية إلى الفرنسية، نقلت قسطًا وافرًا من أشعاره، فترجمت ديوان الأسرار والرموز الذي أثار جدلاً واسعًا وقت صدوره في عصر إقبال، ونقلت ديوانه الذي ساجل فيه الفكر الغربي (رسالة المشرق) أيضًا.

وجّه إقبالٌ انتباه إيفا إلى الروميّ، فبعد أن خدمت تراثه بشكل لائق اتجهت إلى درس الرّوميّ، فظهرت دراستها عن (الرومي والتصوف) عام 1977 بعد نالت درجة الدكتوراه في عام 1968 عن (التصوف والشعر في الإسلام)، كان من حسن حظّها أن نُشر كتابها عن الرّومي في سلسلة «أساتذة روحيّون» واستهدف جمهورًا مفكّرًا أكثر عددًا؛ وقد تُرجم إلى الإنجليزية على يد سيمون فتّال، وعن

تعرّفتُ إيفا على الدّين الإسلامي بطريقة أكاديمية في بادئ الأمر، ودرستُ مؤلفات الشاعر الباكستاني إقبال دراسة عميقة. ودرست ما يتخلل شريعة الإسلام والسُّنة من أمور مبهمة على الفهم العادي، لكي أتعرّف على حقيقته، فقرأت للفيلسوف الغزّالي مثلاً وغيره كثيرين.

كان لقاء إيفا بشيخ الأزهر وقتها (محمد الفحّام) ووزير الأوقاف عبد العزيز كامل مثمرًا للغاية بالنسبة لها وللأزهر، إذ أصبحت عضوًا بالمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وظلّت تكتب بصفة مستمرة مقالات عن الإسلام باللغة الفرنسية في مجلة منبر الإسلام.

هذه النسخة نقله إلى العربية الأستاذ عيسى علي العاكوب ونشره في طهران عام 2000 وقد حظي بقبول عند القرّاء فقدّم له أكثر من شخص عرضًا مفصّلاً في سورية والمغرب، غير أنه لم يقدّم في هذه العروض أو يقدّم في الترجمة تعريفًا بجهود إيفا في الدرس المولوي.

ولا يملك مُتتبع أعمال إيفا ديفيتري ميروفيتش إلا أن يبدي دهشته بإخلاصها وقدرتها على نقل أعمال الرومي إلى الفرنسية فبعد أن أصدرت هذه الدراسات ترجمت ديوان شمس تبريزي لمولانا جلال الدين الرومي بالتعاون مع محمّد مُقري، وهو عالمٌ كُرديٌّ كتب بالفرنسية عن أساطير النور والنار. ثم جعلت كتاب (فيه ما فيه) -وهو عمل نثري يعدّ نسخة مختصرة ومفتاحية لقراءة المثنوي- في متناول القارئ الفرنسي. كما قدّمت مختارات من رسائل الرومي التي توقفنا على الدور الاجتماعي والسياسي للصوفية في قونية. وترجمت بالاشتراك مع جمشيد مرتضوي (ولد نامه) وهو نصّ تأريخي كتبه الوارث الحقيقي لمولانا وهو ابنه سلطان ولد، ومن خلال هذا النصّ يستطيع المرء أن يتعرف بشكل دقيق على تاريخ الرومي والمولوية، ولم تنس إيفا أن تختم حياتها بعمل ضخم نُشر في عام 1990م وهو ترجمتها الكاملة للمثنوي.

بدأت إيفا طريقها بفرنسا، مارة بإقليم البنجاب المشبع بالتصوف، وصولاً إلى تركيا وقونية خلال القرن الثالث عشر حيث عاش مولانا، فساهمت في نشر رؤية جديدة للإسلام بعد أن تشبّعت عقلاً وروحًا بمعاني الكونية والانفتاح، والأخلاقيات والتعايش، والاجتهاد والاستقلالية. وفي آخر محاضرة ألقتها بقونية في 26 من مايو 1998، صرّحت للحضور قائلة: «أودُّ أن أدفن بقونية كي أبقى تحت ظلال بركات مولانا إلى يوم الحساب» وكانت هذه آخر رحلة إلى تركيا. رحلت إيفا في 24 من يوليو عن عمر 89 ودُفنت بمقبرة Thiais بالقرب من باريس.

رغبتها في أن تكون قونية المحطة الأخيرة للروح المحبّة، حتى تنعم بالقرب من مولانا وأقربائه جعلت بعض أصدقائها الأتراك (يلدز آي والدكتور عبد الله أوزتورك)، يساهمون في نقل جثمانها إلى قونية في 17 من ديسمبر 2008 في (احتفالية يوم العُرس) ذكرى رحيل مولانا. وهناك تمت مراسيم الدفن على الطريقة الإسلامية ودُفنت بمقبرة Uçler المتواجدة أمام ضريح مولانا. هناك التف المئات من المحبين من جنسيات مختلفة ليودعوا تلك التي استطاعت أن تبني جسرًا لا يقدر بثمن بين الشرق والغرب.

وفي الختام أجد لزامًا عليّ أن أشكر السيدة عائشة موماد التي تفضلت بتعريفنا بثمار هذه السيدة العاشقة للإسلام ومولانا الرومي ونقلها لجزء من أعمالها إلى العربية [منها «حضور الرومي في حياتي»، «المذهب الشّعري في الإسلام»]، راجيًا أن تكمل المسيرة وتنقل لنا بقية هذه الثمار المفعمة بالإخلاص والجمال.

a f k a r

الملف

فلاسفة أفارقة سعوا إلى استكمال تحرير «القارة السوداء»

لحسن الصديق *esseddyq@yahoo.fr* // المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين ببني ملال

هذا العمل ترجمة لتقرير (1) شامل أنجزته الصحفية سرفين كودجو غارندفو [Servine Kodjo-Grandvaux] (2)، ويشتغل التقرير على التعريف ببعض رواد التاريخ والفكر الفلسفي بالقارة والذين يعملون على تجاوز المركزية الأوروبية من خلال إعادة النظر في الهوية الإفريقية تاريخياً وفلسفياً وأنثروبولوجياً، وهو عمل يبدأ من رفض المفاهيم والأطروحات التي حاول الأوروبيون وصف الإنسان الإفريقي والأسود على وجه الخصوص بها، والتأسيس لفلسفة وتاريخ وفكر جديد يعتز بالهوية الإفريقية، ويحاول تصحيح المغالطات التي رَوّج لها المفكرون الغربيون.

- **كوان أنتوني أبياه Kwame Anthony Appiah**

تعد أعمال هذا المفكر من بين الإنتاجات الإفريقية المهمة التي تحمل دلالات التجديد في الفكر النقدي للقارة الإفريقية. فرغم أنها تندرج ضمن التقاليد الفلسفية الغربية، فإن فكر «كوام» يستمد مادته الأساسية من تاريخ عائلته ومن إرثه الثقافي المزدوج المتمثل في الانتماء إلى غانا وبريطانيا في نفس الوقت، والذي بدأ في الظهور منذ 1992 في كتابه (in my father's house, oxford univer-sity press). ففي نظر «كوام» ليست الكوزموبوليتية مجرد سؤال نظري وحسب، بل إنها أخلاق وممارسة أيضاً. ففي نظر هذا الرجل الذي نشأ بغانا واستكمل دراساته العليا ببريطانيا واستقر بالولايات المتحدة الأمريكية ودرس بالعديد من جامعاتها المرموقة، نلمس دلالات واسعة لمفهوم الهوية عبر عنها في كتابه « نحو كوزمولوجية جديدة»، إذ يؤكد أبياه دائماً على ضرورة استجابته لوصية أبيه: «تذكروا أنكم مواطنون عالميون، واعملوا على أن تغادروا هذا العالم على حال أفضل».
فأن تكون مواطناً كونياً يقتضي أن تسمح لنفسك أن تكون هنا وهناك.... وأن ترث من الإنسانية كلها، وتساهم في إغنائها حيثما كنت. فأن تجمع بين الشخصي والكوني بين المختلف فيه والمشترك يفترض أن ترفض الهويات المرتبطة بالعرق والإثنية. لأن «الهويات المؤسسة على العرق تكاد أن تكون هواجس تستحوذ على الفرد وتكون هي كل شيء ونهاية كل شيء». ففي حياة أولئك الذين يبنون هوياتهم على العرق... ومن خلال تحديدهم للهويات التي تجمعهم مع الآخرين من خارج عرقهم، سيرغمون على تحديد هوياتهم انطلاقا من الآخرين... يجب أن لا نترك هوياتنا العرقية تخضعنا لأنواع جديدة من الاستبداد، كما عبّر عن ذلك في كتابه (Color conscious, Princeton university press,1996) قبل أن يدعونا إلى أن نعيش هويات تعتريها كسور وجروح كما يحيل إلى ذلك مقال مشترك بين Anthony Mangeors أستاذ الأدب الفرونكوفوني بجامعة ستراسبورغ و V.Y.Mudimbe

حيث يقولان: «إن الممارسة الفلسفية الإفريقية كما يتم الاشتغال عليها عبر استحضار الدراسات التاريخية والتحليل المفاهيمي والمقاربة الانثروبولوجية قادرة، ليس فقط على بناء منهج مُتعدد الأبعاد، ولكن على تقديم إضاءات حول الأسئلة المركزية للفلسفة الغربية».

• علي بن مخلوف Ali Ben Makhlouf

ارتكز علي بن مخلوف في دراسته الأخيرة « الحوار كسبيل للعيش» (La conversation comme manière de vivre(édit Albin Michel)) على مونطاني Montaigne ولويس كارول Lewis Carrol وفلوبير Flaubert وجاك كودي Jack Goody وجيمس أجي James Agéeأكثر من اعتماده على أبي حيان التوحيدي أو الفارابي و رولان بارت أو لايبنز. لقد اقتنعنا مرة أخرى أن المكتبة العالمية مفتوحة للجميع بفضل وجود مرجعيات متعددة. لقد درس من خلال زوايا متعددة كل ما يمكن أن يغني الحوار وركز بشكل أساسي على الروابط التي تلعب دوراً في التواصل بين الأنا والآخر. كما ركز على أماكن التبادل والتماس مثل أماكن التصالح فالحوار هو أيضاً مجال لتبادل التراث وتحويله كما أوضح في كتابه (La controverse de Baghdâd) التي عمل فيها المفكرون المسلمون على مساءلة الإرث (Legs) الإغريقي ومساءلة العلاقة بين الفلسفة والإسلام خلال مرحلة العصر الوسيط، وهي فكرة كثيرا ما راودت تفكير الفيلسوف المزداد بفاس سنة 1959 والذي كانت جدته سنغالية.

درس ابن مخلوف بجامعة باريس (Paris-Est-Créteil) وكان يوصف بكونه إفريقي 100 في المائة وأوروبي 100 في المائة، كثير التنقل بين فرنسا والمغرب. يهتم علي بن مخلوف كذلك بأسئلة الهوية والقانون والفن وأخلاقيات الطب والسياسة والمنطق. وهو كذلك مؤلف للعديد من المؤلفات من أهمها (Pourquoi lire les philosophes arabes ?, edition Albin Michel, Paris, 2015) وهي دراسة مهمة تذكرنا بمستوى التأثير الذي أحدثه الفكر الإسلامي للعصر الوسيط على المشهد الفكري الأوروبي.

• جان كودفراي بيدما Jean Godefroy Bidima

يعتبر جان كودفراي بيدما رجلاً حصيفاً ومتفرداً. فلا يمكنك أن تراه على الشاشات التلفزية، لكنك ستجده بين رفوف المكتبات التي يرتادها دائماً، وهو متخصص في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ومدير سابق لبرنامج الكوليج الدولي للفلسفة بباريس وأستاذ رسمي بجامعة La nouvelle Orleans Tulane التي يشغل فيها كرسي Yvonne-Arnoult. يهتم بالبيو- إيتيقا والأنثروبولوجيا والقانون والأخلاقيات الطبية وعلم الجمال والاقتصاد.... تتعدد مجالات اهتمامه واشتغاله، فهو مفكر خصب الإنتاج. يبلغ هذا الفيلسوف الكاميروني من العمر ثمانية وخمسين سنة، حاول خلالها بذل مجهود كبير في فهم عالمنا والعلاقات الغير متكافئة والهيمنة القوية التي تميز بنياته. يتبين من خلال دراساته أنه يحفر ليكشف عن الحقائق الإفريقية والكونية من خلال « المسكوت عنه» كما نجده يقوض الأوهام الخاطئة ويُسائل الهوامش والفجوات. ففي إحدى مقالاته الأخيرة والتي نشرت ضمن مؤلف جماعي أشرف على تنسيق أعماله (Victoien Lavou Zoungbi) تحت عنوان «الوقائع والتمثلات

في عنف ما بعد الكولونيالية» (3)، عاد إلى التأكيد على العنف المفروض من خلال «عقلية الهيمنة» التي ميزت العقل الأداتي الذي يعمل دائما وفق قاعدة «الغاية تبرر الوسيلة».
وكانت نتيجة ذلك حسب بيديما أن «المفهوم المشهور والمتعارف عليه للتنمية كانت مهمته الأساسية، إشعال الحرب من أجل أشياء تافهة لمصلحة عقلانية لا تفعل شيئا إلا الحساب». فالنتيجة إذن هي التضحية بكل ما يبدو أنه غير مهم للسوق: لقد تم فصل الموضوع «الإنسان» عن مرجعيته الثقافية وتمت تعريته والتعامل معه كوسيلة لإثارة الرغبات من أجل أن يستهلك أكثر رغم عدم امتلاكه للوسائل التي تمكنه من الاستهلاك. إن مثل هذا التوجه ينتج نوعاً من الإحباط، وهكذا يتم الانتقال من اقتصاد الإنتاج إلى اقتصاد الاستهلاك. وقد أنتج عدة مؤلفات منها» الفن الزنجي- الإفريقي» (4) والفلسفة الزنجية-الإفريقية (5) كما أبدع مفاهيم مثل مفهوم «المعبر» (traversé) الذي وظفه العديد من المفكرين المشهورين من أقرانه مثل «أشيل مبامب» للتعبير عن الأبعاد الجماعية للتاريخ. فإضافة إلى قوة هذا المفهوم فهو أيضا تجسيد للموقف من الواقع، وهو رغبة لاستخراج المتعدد والمختلف فيه وملاحظة قوة اللامعبر عنه وكشف ما لم يتم الإفصاح عنه، ليسمح بانبعاث «الممكن» وأن يترك مكانا للطوباويات التحررية.

• سليمان بشير ديان Solaiman Bachir Diane

اهتم سليمان بشير ديان مثل علي بن مخلوف بالفلسفة العربية الإسلامية، إذ يعتبر من بين أهم المفكرين الأفارقة الأكثر بروزاً وشهرة في الدفاع عن الإسلام وأنواره. يذكرنا كتابه «كيف نتفلسف في الإسلام؟» بأن هذه الديانة قد أنتجت تقليداً من «الفكر الحر» وأن الحوار من أجل إسلام منفتح كان حاضراً دائماً، بل أصبح الفكر الإسلامي معه أكثر حيوية من ذي قبل في إنتاج الفكر النقدي والجماعي.
يدافع ديان على أطروحة أساسية من خلال حوارات متقاطعة مع Philippe Chapelle-Dumant، والتي كانت قد نشرت ضمن منشوراتLe Cerf تحت عنوان «Philosopher en Islam et en Christianisme».
ولد ديان بسان لويس سنة 1955 ويعمل أستاذا بجامعة كولومبيا بنيويورك، وقد تلقى تكوينه بالمدرسة العليا للأساتذة ل « la rue de l'U I M» وهو متخصص في الجبر (l'algèbre de Boole) وفي المنطق، ويهتم إضافة إلى ذلك بسؤال الترجمة. وقد قال في حوار له أن «الانتقال من لغة إلى أخرى يمكّننا من معرفة كيف أن المشكلات الفلسفية التي يقال عنها أنها كونية مرتبطة بشكل أساس باللغات التي صيغت داخلها» وهي طريقة لجعل بعض الأقوال الفلسفية نسبية من خلال فهمها داخل سياقاتها الثقافية.
بالرغم من ذلك، فلا يتعلق الأمر بإعادة صياغتها لتكون كونية بالنسبة لسليمان بشير ديان والذي تبنى التمييز الذي أحدثه ميرلوبونتي في كتابه (Eloge de la philosophie) بين كونية صورية فقط وكونية جانبية يمكن اعتبارها بمثابة الأفق الذي يتم رؤيته بعد ما بعد الكولونيالية، ذلك الأفق الذي علينا بناؤه انطلاقا من التعبير عن اختلافاتنا إذا أردنا بناء عالم مشترك.

• **نادية يالا كيسوكيديNadia Yala Kissokidi**

انطلاقا من نموذج (التعامل الهندي مع الاستعمار) والذي عبر عنه رجل السياسة الهندي (Rajeev Bhagava) في مقالة له نشرت في مجلة«Socio» سنة 2013. لقد لاحظ هذا المفكر «أن نوعا من اللاعدالة الثقافية أضيفت للاعدالة الاقتصادية والسياسية التي ارتبطت بالاستعمار. وتتخذ هذه اللاعدالة الإبستيمية شكلاً من الأشكال التالية: تتحقق عندما يتم استبدال المفاهيم والطبقات التي يعبر بها شعب ما عن نفسه ويفهم بنيته بمفاهيم وطبقات المستعمر». واعتبرت نادية يالا أن هذا الأمر ينطبق على إفريقيا، فانطلاقا من فكرة Rajeev Bhargava طالبت بإنهاء هذه اللاعدالة الإبستيمية المتمثلة في عدم الاعتراف بوجود الفكر الفلسفي بالأرض الإفريقية والتي عبر عنها فلاسفة غربيون، ويعتبر هيجل من بينهم والذي أقصى السود من مسيرة التاريخ ومن ثمة من العقل. يضاف إلى ذلك الوكلاء الاستعماريون الذين نجد ضمن صفوفهم الأولى الأنثروبولوجيين الأوائل الذين اعتبروا أنه لا توجد عقلانية بجنوب الصحراء بقدر ما توجد نوع من «الذهنية البدائية» (هنري ليفي بروهل (Henry Levy-Bruhl).

إن هذا الإرث الاستعماري يلقي بثقله على تدريس الفلسفة بفرنسا التي لا تحضر فيها الفلسفة الإفريقية بالتعليم الجامعي عكس الولايات المتحدة الأمريكية. سيكون من المستحيل إذن بالنسبة للشباب الفرنسي أن يتصور أنه في نفس الفترة التي نشر فيها ديكارت كتابه «مقال في المنهج» قد نشر رجل بإثيوبيا اسمه «زيرا يعقوب» «هاتاتا» وهو كتاب في الفلسفة العقلانية. فعندما تسمع نادية يالا كيسو كيدي فرنسية الجنسية من أب كونغولي وأم فرنسية-إيطالية « تحرير الفلسفة وتحيين العقل» فكأنها تسمع البرهنة في كتاب سيظهر مستقبلا. إن فلاسفة أفارقة مثل (Fabien Eboussi) و(Boualaga) و(Engelbert Mvengg) و(Jean Marc-Ela) قد قاموا بعملية تجديد الفكر الديني من خلال تحويله إلى مجال للتحرر. وهذا ما اكتشفه طلبة جامعة باريس 8 حينما بدأت هذه الأستاذة، التي كانت تشغل منصب نائب الرئيس بـ«College International de philosophie» منذ سنة 2014 إلى شتنبر 2016 والمتخصصة في هنري برجسون، في تنظيم ندوات ومحاضرات هي الأولى من نوعها في جامعة فرنسية.

• **أشيل مبامبAchille Mbembe**

إنه بدون شك واحد من المفكرين المرموقين من جيله، والذي يتم استدعاؤه في العالم كله لإلقاء ندوات ومحاضرات. يعمل أستاذا للتاريخ في جامعة Witwatasrand بجوهانسبورغ وفي دوكا أيضاً. يبلغ من العمر واحداً وستين سنة، يفكر في إفريقيا دوماً ويسعى إلى جعلها محور اهتمام العالم. لا يمل مبامب من تكرار عبارات فقدان أوروبا لمركز القيادة في العالم، وأن عملية إعادة الهيكلة الاقتصادية والسياسية للقارة الإفريقية ستجعلها المؤهلة لقيادة مستقبل الإنسانية، لكنه يشير في نفس الوقت إلى أن تعدد الهويات التي بدأت في حرب الكل ضد الكل وأصبحت الديمقراطيات في

حرب شاملة باسم محاربة الإرهاب (Politique de l’inimité, la decouverte,2016) تعيد النظر في أسسها، أصبح من الواجب وبشكل سريع إعادة بناء إفريقيا متسامحة منفتحة وبيضاء «إفريقيا-العالم» يجد فيها كل شخص مهما كان دينه أو لون بشرته أو جنسه أو توجهه الجنسي مكانه، ويصبح بإمكانه تحقيق الازدهار. يعتبر أشيل مبامب متخصصاً في ما بعد الكولونيالية دون أن يعبر عن ذلك صراحة (De la postcolonie, kharthula,2000). يدافع بقوة عن السياسة الإفريقية و يعتبر بذلك وارث (Franz Fanou) من خلال رؤيته الشائكة وبدون تنازل عن الانتقاد المستمر لعالمنا المتأسس على العنصرية وتشييء الإنسان الأسود كما عبر عن ذلك في كتابه (Critique de la raison negre, decouverte,2013).

• ليونورا ميانوLéonora Miano

تعتبر ليونورا ميانو امرأة مثالية، لا تخاف المواجهة ولا الإزعاج. تضعنا هذه الراديكالية أمام مرآة وترغمنا على النظر إلى أنفسنا في نوع من الوضوح والشفافية. وتبدو لنا الصورة المنعكسة عن أنفسنا أقل انتصاراً، إذ تدفعنا إلى مواجهة تاريخنا في صورته الأكثر قتامة. ترغمنا ميانو على أن نعي حدودنا وأحكامنا المسبقة من خلال أسئلتها: أنتم يا أهل البشرة البيضاء، هل فكرتم يوما في لونكم الأبيض؟ وأنتم أيها الزنوج، أصحاب البشرة السوداء، لماذا تنظرون لأنفسكم هكذا؟ لماذا تؤيدون وتستعملون مثل هذه التسميات الاستعمارية؟

انطلاقا من هذا التفسير النفسي تقوم ليونورا ميانو بقلب المنظورات العادية وتضيف ساخرة أن مناصري العبودية يرغبون في التخلص من لونهم الأبيض المسود بظلماتهم التاريخية التي واجهوا بها العالم من خلال التهجيرات عبر الأطلسية للنساء والرجال الذين لا يعتبرون أنفسهم لا أفارقة ولا أوروبيين إلى حدود الآن، ومن هنا يجسد الأسود الظلام الداخلي لذلك الذي يقطع إنسانيته من خلال نفي إنسانية الآخر.

ولدت ليونورا ميانو بمدينة دوالا سنة 1973 واستقرت بفرنسا منذ بداية التسعينات من القرن الماضي اهتمت بقضايا ذوي الأصول الإفريقية من خلال كتاباتها الروائية والمسرحية، بالإضافة إلى الإنتاجات النظرية وقدمتهم للقارئ مثل نجوم يخفت نورها أمام تذكر آلام الذاكرة الأطلنتية بين إفريقيا والغرب (La raison de l’ombre, prix femina, 2013) كما اهتمت بمشكلات الجنس والنوع (Crépescule du tourment ,2016) وقد ساهمت بشكل كبير في نشر مفهوم الانتماء للقارة الإفريقية «afropéanité» وانكبت بدون أي رثاء أو استياء على الماضي الغربي المشترك المتمركز على الاستغلال والاستلاب والمقاومة، وذلك بغية فهم حاضر الغرب ورسم سبل التحرر من التبعية.

• سبيلو نودلوفو كاتشينيSabilo Ndlovu-Gatsheni

يعتبر سبيلو نودولوفو أن استقلال إفريقيا أسطورة ونوع من الخيال، وأن تحررها مجرد وهم، فاستقلال الدول الإفريقية لم ينه علاقات الهيمنة، مستشهداً بالاتفاقيات الاقتصادية والتدخلات العسكرية

داخل القارة باسم حقوق الإنسان والديمقراطية ومحاربة الإرهاب. يؤكد سبيلو أن العلاقات بين الغرب وإفريقيا قائمة دائما على الاستعمار، كما نجد تأكيداً على هذه الأطروحة لدى المؤرخ الزمبابوي مدير معهد الأبحاث Andre Mafeje بجامعة جنوب افريقيا (UNISA) في كتابه:Coloniality and power in postcolonilisation of Africa:Myths of decolonisations,CODESRIA, 2013
ويعتبر أن مفهومي «مابعد الكولونيالية» و»الكولونيالية الجديدة» هما مفهومان يتميزان بنوع من التماهي في عالمنا المعاصر، وأنه أصبح من المستحيل أكثر من أي وقت مضى التفكير في «التخلص من الاستعمار» كما يفعل مفكرو أمريكا اللاتينية (Walter D Mignolo , Anibal Quijano, Ramon Grosfognel, Arturo Escbar).

ينطلق سبيلو من مقاربة متعددة المناهج والتخصصات من أجل لا مركزية الرؤية والخروج من الفضاءات الأكاديمية المنحوتة من طرف العالم الأوروبي المندرج ضمن مشروع إمبريالي. وقد مكنته هذه المقاربة من استكشاف الحدود والهوامش. واعتبر أن العنف لا يقتصر على ما هو مادي ونفسي بل يتجاوز ذلك إلى ما هو إبستيمولوجي. يجب إذن التفكير في مفاهيم ومرجعيات ثقافية جديدة تحترم شروط (Sinqua) وتؤسس لإنسانية تقوم على الإنصاف والعدالة الاجتماعية والتعايش العرقي والقضاء على العلاقات الطبقية والعرقية.

- **كاكو نابوكبو Kako Nabukpo**

يعتبر كاكو أن الفرنك (le fanc CFA) من أهم العوائق أمام التنافسية والتطور الاجتماعي بإفريقيا، وقد اتخذ من هذه القضية صلب معركته. ففي سنة 2007 ربط بين العبودية وتدبير الفرنك(le fanc CFA) من خلال كتابه(Politique monétaire et servitude volontaie : lq gestion du fanc CFA pqr la BCEAO,edit Kathala): وقد هاجم هذه الوحدة النقدية التي تحافظ على الامتيازات لفرنسا ضمن سياق استعماري. هذا المتخصص في الماكرو اقتصاد الكوغولي، والذي شغل سابقاً منصب وزير التوقعات وتقويم السياسات العمومية، والذي سبق أن اشتغل مع العديد من المنظمات العالمية (BCEAO, Cirad,UEMOA, OIF)، اقتنع بأنه على الدول الإفريقية أن تخرج من هذه العملة وتؤسس وحدة نقدية خاصة بها، وتقوم بصياغة سياستها النقدية إذا أرادت أن تستكمل استقلالها السياسي وتعزز قواعد التحول لاقتصادها.

لقد ساهم هذا المفكر في مؤلف جماعي مع كل من (Matial Ze Belinga) و(Bruno Tinel) و (Demba Moussa Dembele) بمنشورات تحت عنوان «إخراج إفريقيا من العبودية الطوعية» وتساءل في هذا المقال عما تستفيده الدول الإفريقية من الفرنك (fanc CFA) وهاجم هذه العملة باعتبارها وسيلة للهيمنة والاستعمار الجديد الذي تسعى الفرنكوفونية إلى إبقائه. ويختلف هنا عن «كاكو» الذي أصبح في سن ثمانية وأربعين سنة مديراً للفرنكفونية الاقتصادية والرقمية داخل المنظمة الفرنكفونية العالمية.

• **فلوين سارFelwine Sarr**

تم تسليط الضوء على فلوين سار من طرف وسائل الإعلام من خلال دراسة له تحت عنوان «Afro-topia» التي ظهرت ضمن منشوراتPrintemps ، لكن منذ عشرات السنوات استطاع هذا الباحث السنغالي تكوين أعمال مهمة أصيلة في شكلها ومضمونها وكثيفة جداً. يعمل أستاذاً جامعياً بجامعة غاستون بيرجي، والتي يسهر داخلها على إدارة مختبر للبحث في الاقتصاد بسان لوبي (LARES). وهو قبل كل شيء كاتب وشاعر وفيلسوف، وقد ألف Gallimard , 2009) و (Méditations afri-caines, Mémoire d'encrier, 2012)، وهما مؤلفان يصعب تصنيفهما. وقد تم بناءهما اعتمادا على الأقوال المأثورة والتأملات الشخصية استطاع من خلالها بناء فكر حميمي وكوني في نفس الوقت. يدعونا في هذه الكتابات إلى العودة إلى أسُس إنسانيتنا والتي نرغب في تأسيسها.

يُعتبر فلوين سار من المؤيدين للفنون العسكرية والحربية والتي تحيل عليها القولة المأثورة «العقل السليم في الجسم السليم» وهو مُسلم الديانة، تلقى التعميد خلال طفولته الأولى، كما اهتم بالديانة البوذية. وقد عاش في عالم محصور ومنغلق. يتكلم الفرنسية من طفولته، وقد خبر من خلال هذه التجربة أن الثقافات قابلة للإخصاب وأن الهوية تتخذ أبعاداً متعددة، وهو السبب الذي جعله يدعو مفكري القارة إلى الالتزام بقطيعة إبستيمية من خلال ترك المفاهيم التي لا تعبر عن الواقع الإفريقي الحقيقي وتوظيف مفاهيم بديلة عنها مثل «le jom» الذي يعني الكرامة و«teranga» الضيافة و«ngor» الذي يحيل على معنى الشرف... كل هذا التجديد المفاهيمي من أجل التخلص من التبعية الفكرية سواء على المستوى الجماعي أو الفردي، لهذا يدعونا هذا الفيلسوف المهتم باليومي إلى البحث عن طريقنا الخاص وترك الطرق التي رسمها الغير من قبل وأصبحت جاهزة.

الهوامـش:

1 ـ نُشر هذا التقرير بمجلة "لوموند" [Le Monde] الفرنسية على الرابط:
www.lemonde.fr/afrique/article/2016/10/28/les-dix-penseurs-africains-qui-veulent-ache-ver-l-emancipation-du-continent_5021853_3212.html بتاريخ 28/06/2016.

2 ـ صحفية تشتغل لفائدة مجلة (Le Monde Afrique) وقد أعدت هذا التقرير على هامش الدورة الأولى من ورشات التفكير والتأمل الفلسفي التي جمعت نخبة من مفكري القارة الإفريقية بمدينة دكار على شرف كل من فلورين سار Sarra Flioine وأشيل مبامب Achille Mbembe، وهو نشاط عمل من خلاله المفكر السنغالي والمؤرخ الكاموروني على دعوة العديد من الشخصيات الإفريقية من أجل التجديد في الفكر الإفريقي الجماعي والتخلص من النزعة ما بعد الكولونيالية. وهو مشروع يمكن اعتباره بداية التأسيس للاستقلال الفكري للقارة.

3 ـ Réalités et représentations de la violence en postcolonies, press universitaire de perpi-gnan,2015.

4 ـ L'art négro-africain, édition que sais-je,1997

5 ـ La philosophie négro-africaine ,édition que sais-je,1995

كيف نتفلسف في إفريقيا؟

سليمان بشير ديان * *habermas_1975@hotmail.com* // ترجمة وتقديم : بنشانع خالد // باحث، القنيطرة

تقديم وتعليق :

يُعد سليمان بشير ديان من أبرز الوجوه الفلسفية المعاصرة في إفريقيا. اهتم بالقضايا الفلسفية الكبرى المرتبطة على وجه الخصوص بتاريخ العلوم، كما انخرط في القضايا الإفريقية والإسلامية. يحظى بمكانة خاصة في السينغال والمحافل الدولية، منها أنه شغل مستشاراً لوزارة التربية والتعليم بالسينغال وكذلك مستشاراً للآداب والعلوم الاجتماعية بمنظمة اليونسكو. ويمثل هذا المقال، (كيف نتفلسف في إفريقيا؟) «خارطة طريق» يقترحها سليمان بشير ديان لأجل تطوير الفعل الفلسفي في إفريقيا وجعلها حقاً كونياً وضرورة مجتمعية قادرة على تقديم حلول للإشكالات الراهنة.
إن «خارطة الطريق» التي توجه منظور الفيلسوف السينغالي تمتح من رؤية منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (UNESCO)، الذي يُعد أحد مستشاريها والمساهمين في بلورت رؤيتها المستقبلية، التي تتجه صوب جعل الفلسفة حقاً كونياً. مما دفع بالمنظمة إلى الاهتمام بـ«بلدان الجنوب» من خلال الإضاءة على التراث الفلسفي المكتوب والحكمة المبثوثة في مخزونها الشفاهي. وقد بَين الدليل (1) الذي خصصته المنظمة «لدول الجنوب» أن هذا التعبير يحمل تعبير إشكالياً، «لأن هذا المفهوم لا يختزل لا في مدلول جغرافي، ولا في تصور جيوسياسي...إن «بلدان الجنوب» هذا هو منظور- المجتمعات المهمشة- ينطوي على تقليد معين». وتعد إفريقيا بمختلف ثقافاتها إحدى القارات المعنية بهذا المشروع الرامي إلى إشاعة ثقافة التعايش والسلم من خلال استبدال «الرغبة في التسلط» بـ «الرغبة في تغليب الحقيقة» والرغبة في «إقامة العدل» بتفعيل دور الفكر الفلسفي، «وهنا بالضبط تكمن الأهمية الأساسية للفلسفة في إشاعة السلام في عالم اليوم، باعتبارها تمثل شكل المعرفة الذي بجوهره يعلم الكائنات البشرية أن الرغبة في تغليب الحقيقة، والرغبة في صنع الخير، تلتقيان معا في رغبة التعايش بسلام مع الذات، ومع الطبيعة، ومع الآخرين» (2).
إن الموجه الأساس لمشروع المنظمة هو، «إقامة حصون السلام في عقول البشر، وهي مهمة لا تنتهي، وتتجدد باستمرار، وفقاً لمتطلبات كل عصر» (3). ولا يمكن بلوغ هذه الغاية دون تأسيس لفلسفة الحوار مع الآخرين، ومع الثقافات الأخرى تعزيزا لمبدإ الانفتاح، وضرورة تجاوز ثقافة التهميش الناتجة عن بعض التصورات المكرسة للمركزية الغربية والمدعية أن التأمل الفلسفي لا يخرج عن مقدرة العقل الغربي. إن «الفلسفة ليست ممارسة منعزلة»، بل إنها حوار يتطلب إعادة التفكير في دور الفلسفة النظري ووظيفتها الاجتماعية قصد تعزيز السلم وتجاوز الإكرهات المشتركة في المعمور.
وتُعد مداخلة سليمان بشير ديان بعنوان (كيف نتفلسف في إفريقيا؟)، بمثابة افتتاح للندوة التي خصصتها منظمة اليونيسكو لليوم العالمي للفلسفة (2004)، تحت عنوان: (كيف نتفلسف في إفريقيا

اليوم؟) (4).
تقوم دعوى الفيلسوف سليمان بشير ديان، كيف نتفلسف في إفريقيا، على ضرورة العودة إلى الذات الإفريقية، قصد حل إشكالاتها الأساسية والمرتبطة بالهوية والصراعات الدينية، مع الأخذ بوضعية إفريقيا بين الماضي الموسوم بالاستعمار والحاضر المتمثل في العولمة. من خلال إعطاء الأولوية للفلسفة العملية المتمثلة في حل القضايا الراهنة للمجتمعات الإفريقية، أي أن فعل التفلسف لا يستقيم دون العودة إلى الأشياء ذاتها كما صرح بذلك الفيلسوف الألماني هسرل Husserl. ومن جهة أخرى، فإن مهمة الفيلسوف هو الإسهام في حل المشاكل الإقليمية بتفعيل فلسفة الحوار بين الأديان وليس فقط استعادة المقولات الفلسفية الغربية دون أن تحقق غايات عملية تخرج إفريقيا من أزماتها. وبهذا فأن انخراط الفيلسوف في الشأن العام هو الإمكان الحقيقي للإبداع الفلسفي وللتفلسف، على أساس أن الفلسفة اليونانية خاصة والفلسفة الغربية عامة لم تستطع أن تبدع فلسفيا إلا لكونها انطلقت من أسئلة تمس الكينونة الإنسانية في عمق وجودها وارتباطا بالراهن.

النص: أود المجازفة في تقديم جواب عن السؤال الذي يجمعنا - كيف نتفلسف في إفريقيا- إني أجده في كلمات الفيلسوف هسرل (5)، بالقول أن التفلسف في إفريقيا هو، «أن نبحث عن المنطلقات بالانخراط طواعية في الإشكالات ذاتها [6] (les problèmes eux- mêmes) وفي الإكراهات التي هي مشتركة».
أود في البدء تنزيل ذلك على جانب مهم جداً للفلسفة في إفريقيا: انشغالها بالهوية. بحثنا عن المنطلقات في المشاكل ذاتها هو التوقف عن إعاقة التفكر في تصور أبدي sempiternellement يُستعاد للدفاع ولإبراز الهوية في مواجهة القوى الخارجية المتعلقة بـ (ماضي النزعة الاستعمارية وحاضر العولمة)، لأجل الخروج من المآسي والصراعات التي تخلقها الهويات في إفريقيا: إن رواندا Rwanda تفرض علينا هذا التحول في الرؤية الموجهة حول الهوية. نتساءل: «كيف نفكر بعد أسوشفيتز Auschwitz؟» (7)، كيف لا نفكر بكيفية مغايرة بعد رواندا ورعب السواطير (8)، يعني كيف نتجاهل أن الهوية تقتل؟ كيف يمكن للمرء حينما يكون فيلسوفاً أن يكتب مقالاً، على سبيل المثال، حول القضية الإيفوارية بعد التصفية العرقية، بحيث نرى ويلات معاداة الأجانب والعنصرية بشكل مستمر ومستجد هذه الأيام؟
الإشكالات التي ينبغي الانطلاق منها، ليست أولى من الهوية المهددة من طرف القوى الخارجية، فهناك في دارفور صراعات سياسية أو تناقضات اقتصادية بين أشكال الحياة الثابتة Sédentaire أو حياة الرحل Nomade، بحيث إنهم يجدون بيسر للتعبير عن تناقضاتهم ما يترجمها إلى لغة مرعبة بسيطة، إذن إلى لغة سهلة التجنيد ولغة مرعبة ومميتة، نتيجة لتصادم الهويات. من المشاكل التي هي محتملة اليوم في إفريقيا قيام حروب الدين إلى حدود الأراضي الجامعية: أقصد هنا، هذه الجامعة في كينيا، التي يوجد بها مسجد للطلبة، الذين تأثروا بكيفية مُمنهجة بوصايا الإمام المؤججة ضداً على مواعظ الإنجليين، على مرمى حجر من الجامعة، للقس الذي اعتقد بواجب وطئ القرآن

مبرزاً سخطه وكراهيته للإسلام islamophobe، نحن بالأحرى في الجامعة.
قدم ول سوينكا 9) Wole Soyinka) خطابه، في سنة 1986 في ستوكهلم، كجواب مفصل بخصوص هيغل Hegel، الذي نفى في دروسه في فلسفة التاريخ (10)، أن يكون في أفريقيا تفكير في وجود الله كواحد ومفارق Transcendant. وقد أثبث سوينكا في خطابه من جهة أن الصيرورة ارتبطت بكبار حكماء الجماعة وأن هذا الصنع الدائم للآلهة في الديانات الأفريقية، لا تعني غيابا للتفكير في الوجود الأسمى Être suprême المجاوز لكل ما هو موجود والذي يستمد منه الماهية والكينونة. وأكد من جهة أخرى، بخصوص هذه المسألة، أن واقعة أن الإلهي سواء أكان متجذراً في المنطقة، أو مرتبطا بالجماعة، سيمنع من خلال ماهيته حروب الدين: ليس هناك أي معنى لفكرة تصنيفه لجماعة مختلفة لأننا لا نفرض على هؤلاء الأسلاف ما يحصل في عشائر أخرى.
أراد سوينكا أن يرى في السلف روحاً للتسامح التي من شأنها أن تكون منبثقة عن الأديان التقليدية في إفريقيا، خلافاً مع الأديان التوحيدية اليهودية والمسيحية والإسلامية. إنها ممكنة، لكن دون أثر يذكر اليوم كتواري للآلهة والصراعات الدينية - في نيجريا التي ينتمي إليها سوينكا على سبيل المثال- التي تمثل سقوطاً للعديد من الضحايا ومواجهة للجماعات فيما بينها التي تشترك في الاعتقاد بنفس الإله: إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب. إن بحثنا هذا، عن المنطلقات في الإشكالات ذاتها، ليس مجرد احتجاج عفا عليه الزمن لما يوجد في الأديان القديمة، بل للكشف عن فلسفة للحوار بين الأديان Intercon-fessionnel، إسلامية- مسيحية، لأجل ما هو جوهري.
بصفة عامة، لا يتعلق الأمر فقط بإغناء للهوية، بل المثابرة للرفع من الأفكار المدافعة عن السلم، على حد تعبير ديباجة المنظمة التي تستضيفنا. إن مهمة الفلسفة الأخلاقية والسياسية في القارة هو تأسيس فكر للأفريقانية Africanité كانفتاح وتنوع وتعدد، بحيث أنه يعبر عن فكر مخلص لذاته ويُفهم كحركة، والذي يجب أن يتأسس على التعددية الثقافية والدينية. يعني ذلك أن على الفلسفة في إفريقيا، أن تعطي لمهمة التفكير في المواطنة الآخذة بعين الاعتبار جذورها دون أن تكون مسلوبة من طرفها.
إن بحثنا عن المنطلقات في الإشكالات ذاتها، هو لأجل التطرق لمسألة الهوية من منظور آخر، مع الأخذ بعين الاعتبار أن أزمة المعنى توجد هنا. تحضر وتتجلى خصوصاً في حيرة الشباب الإفريقي، الذي يتسم بالتباين والتكتل والتيهان، ويتأرجح بين وجهتين لنفس القلق؛ التعصب الهوياتي أو الشكية المحبطة. هذا الشباب لا يرى اليوم مستقبله إلا في الهجرة، إنه كثير القلق على المصير من الهوية، والحاجة للانفتاح من التشبث بالأصول.
لن نطالب الفلسفة بأكثر مما تستطيع، خصوصاً عندما يبدو حل المشاكل بتمرين أحدهم لإيقاف البحر بذراعيه. لكنه يتعلق كذلك بالتفكير في الأزمة الإفريقية بالكيفية التي انعرج بها هسرل على «الأزمة الإنسانية الأوربية» (11)، للنظر أن الـ «إكراهات مشتركة» هي «الإشكالات ذاتها»، هي فلسفة للزمن توضح قيمة الموقف الاستشرافي المؤسس على تصور، إن المعنى يأتي من المستقبل لأجل عرض ما تم إنجازه. فمن خلال هذه النقطة، أود الاعتراض على حقيقة بدء المشاكل والقراءة

السطحية لواقع فعلي من خلال رؤية ستبدو أنها جامدة.
إن مثل هذه القراءة هي التي قادت الفيلسوف الكيني جوهان مابيتي Johan Mbiti، حينما ادعى أن الأفارقة عموما يفهمون الزمن كتركيب للأحداث أو على الأرجح كإطار أو كشكل تحصل فيه أحداثه. إن الزمن هو أحداثه ذاتها: وفقاً لذلك، فالماضي هو مستودع للأحداث المتراكمة إنه البعد الأكثر أهمية. والمستقبل هو شبه منعدم، غير أن أحداث «المستقبل» تحصل على وجه التقريب كأشياء يجب أن تطرأ في الأمد القريب جداً، وذلك بطريقة حتمية بما أنها أحداث مرحلية تحدث كالفصول أو أن المقدمات موجودة به سلفاً، يمكن قراءتها في الحاضر مثل انخراط الحصاد في غضون أشهر قليلة في عملية الزرع. اعتقد مابيتي أن قوة دعواه تستند على اللغات الإفريقية المعتمدة والتقويمات المستعملة في المجتمعات التي درسها. فلم يأخذ بعين الاعتبار فيما عرضه كتحليل لهذه العناصر لاستخلاص رؤية للعالم، تقود لنفس الخلاصات، بحيث أنها تقبل إمكانية التطبيق على كل اللغات وعلى كل التقويمات الإنسانية: وحدها الاستعمالات ما يجعل عبارتنا مجردة. إن الاشتقاقات اللغوية دائما عينية.
لا يتعلق الأمر إذن بمعارضة هذه القراءة الإثنولوجية بأخرى من نفس الطبيعة، التي لا تعمل إلا على تقديم اللغات الإفريقية الأخرى، بما يسمح قول عكس ما قاله مابيتي عن لغات بلده. إنه يتعلق على الأرجح، بتغيير الرؤية لأنه عندما نود البحث عن نقط انطلاقنا في الإشكالات ذاتها المتواجدة هنا ستكون هذه النقط السائدة، المهيمنة في المستقبل، لـ «ثقافة سياسية للزمن»، للتنمية في المجتمعات الإفريقية وما سندعوه مع الفيلسوف غاستون بيرجي Gaston Berger الموقف الاستشرافي (12)، زمن متجانس homogène وخطي linéaire ودائما منفتح على المستقبل، بحيث نشير أن الغرب على نقيض الذهنيات الأخرى، هو في نهاية المطاف ليس تصوراً لأية ثقافة معينة. إنها مثالية رياضية التي من خلالها يتم ترجمة صورة الزمن كخط دائم، هو من المؤكد عكس لما يدله تصور موجه نحو استكشاف المستقبليات. على نقيض ما قاله مابيتي: مستقبل خال من الأحداث ليس شرطاً لفكر استشرافي، إنه فكر عدمي.
زمن متجانس homogène وخطي linéaire ومنفتح دائماً على المستقبل، بحيث نشير أن الغرب على نقيض الذهنيات الأخرى، هو في نهاية المطاف ليس تصوراً لأية ثقافة معينة. إنها مثالية رياضية التي من خلالها يتم ترجمة صورة الزمن كخط دائم، هو من المؤكد عكس لما يدله تصور موجه نحو استكشاف المستقبليات. على نقيض ما قاله مابيتي: مستقبل خال من الأحداث ليس شرطا لفكر استشرافي، إنه فكر عدمي.
أحب بيرجي، لإفهام معنى الموقف الاستشرافي، تقديم استعارة السيارة المتجهة أثناء حلول الليل نحو طريق قروية، بحيث أن السائق لا يعرف شيئاً عنها. فينبغي أن تكون الأضواء قوية، لأنه إذا كانت نفس السيارة محدثة للضوء الكاشف للطريق، فإن ذلك ما يجعلها موجودة: لأجل أن تكون السياقة ممكنة فإن السائق في حاجة إلى استباق كل لحظة في المنحيات والمنعرجات الممكنة، وفي نفس الآن ضبط وتعديل الاستباقات باستمرار، التي على أساسها يتم اتخاذ القرارات. مثل هذا التفكير للزمن،



هو النقيض الكلي، لتفكير يجعل منه طريقاً مستقيماً وخالياً ومرتبطاً بالثقافات، إنه تفكير يقوم كلية مع «ثقافة سياسية للزمن»، التي تبحث عن المنطلقات في الإشكالات ذاتها.

أفضل ترجمة لمقولة هسرل التي انطلقت منها هي هذه الاستعارة لبيرجي، لدلالة على معنى المبادرة المستنيرة من خلال القدرة الاستشرافية، هو أننا نصعد في سيارة كانت دائما منطلقة والمنطلق الوحيد هو حل المشكل مما هو أمامنا. وهكذا فإن فهمي لمعنى الاشتغال الفلسفي في إفريقيا، هو مساهمتها المتواصلة للخروج من أزمة المعنى. جانب أساسي هو تعزيز هذه الثقافة للزمن التي من خلالها يحصل معنى المستقبل، والوحيدة القادرة على منح المبادرة الإفريقية مضمونا لاستعادة الشعار المنشود الذي تبحث عنه «النهضة الإفريقية».

الهوامــش :

1 - دليل الفلسفة: دول الجنوب،عن اللجنة العلمية وتحت إشراف الأستاذ راوول فورنيت بيتانكور، منظمة اليونيسكو، الرباط،2014. ص.6.

2 - المرجع ذاته، ص.6

3 - إيرينا بوفكا، المديرة العامة لليونسكو، دليل الفلسفة: دول الجنوب، منظمة اليونيسكو، الرباط،2014. ص.5.

4 - UNESCO, Comment philosopher en afrique aujourd'hui ?,Paris, 2006.

5 - إدموند هسرل 1938-1858) :Edmund Husserl)، فيلسوف ألماني مؤسس الفينومينولوجيا (علم الظاهريات). تتلمذ على يد فرانتس برنتانو وكارل شتومف. درس بجامعة، استطاع أن يؤثر بكيفية متباينة على مجموعة من الفلاسفة أمثال هايدغر وسارتر وميرلوبونتي وإيمانويل ليفناس وألفرد شوتز. وتمكنت الفينومينولوجيا أن تنتشر بكيفية قوية في مختلف امجالات المعرفية، لكونها تدعو إلى العودة إلى الحياة اليومية أو بتعبر هسرل عالم المعيش.

6 - الإشكالات المشتركة بين القارة الإفريقية (الهوية، الحروب الدينية، الهجرة، الفقر...)، التي تمس الكائن الإفريقي.

7 - اسوشفيتتز: من أكبر المعسكرات النازية، يرمز إلى الإبادة الجماعية التي كانت تنتهك في حق المعتقلين وخاصة اليهود.

8 - عرفت رواندا إبادة جماعية وأعمال عنف واسعة النطاق سنة 1994، حيث شن القادة المتطرفون في جماعة الهوتو التي تمثل الأغلبية في رواندا حملة إبادة ضد الأقلية من توتسيي. وقتل في هذه المجازر ما يقدر بـ75 بالمئة من التوتسيين في رواندا. انتهت الإبادة الجماعية بفضل جهود الجبهة الوطنية الرواندية.

9 - وول سوينكا (1934 : Wole Soyinka) كاتب نيجيري. حصل على جائزة نوبل للآداب (1986)، وقد اشتهر بأعماله المسرحية. درس في المدارس النيجرية قبل الالتحاق بليدز. من أبرز مواقفه مواجهة العقلية الاستعمارية.

10 - من المؤخذات التي أخذت على هيغل سقوطه في النزعة المركزية الغربية، التي اتضحت في تقليله من شأن المجتمعات الإفريقية، بحيث قلل من قدرتهم على التأمل والتفكير العقلاني، لذلك انبرى مجموعة من الفلاسفة والأنثربولوجيين الأفارقة لهذه التصورات السلبية عن الحضارة الإفريقية، بالإفصاح عن الحكمة العملية التي يتمتع بها الإنسان الإفريقي. ونشير أن المفكر المغربي محمد الحبابي خصص مجموعة من الدراسات حول الشخصانية الإفريقية، حيث اعتمد الحبابي على مفهوم " المونتو" الذي يعني باللغة الإفريقية الشخص، (يمكن العودة إلى مداخلة ألقاها الباحث المغربي حسن تفراوت «فكر الحبابي بلسانين أو الكتابة بيدين» خلال الندوة التي نظمتها مؤسسة مؤمنون بلا حدود حول الفيلسوف المغربي محمد عبد العزيز الحبابي بعنوان «محمد عزيز الحبابي الفيلسوف والإنسان».

11 - للإشارة فإن مشروع هسرل الفلسفي بدأ في البحث عن الكيفية التي يمكن من خلالها تأسيس فلسفة تبحث عن الأشياء ذاتها من خلال تأسيس معرفي لينتهي في الأخير إلى محاولة الكشف عن الأزمة الإنسانية لأوروبا في تخليها عن أسئلة المعنى والتاريخ والحرية

12 - غاستون بيرجي (1886/1960 Gaston Berger) فيلسوف فرنسي، إزداد بسانت لويس بالسينغال، عرف أساساً بدراساته لفلسفة هسرل، اهتم بعلم خصائص الشخصية caractérologie والاستشراف perspective. وقام انشغال غاستون بيرجي بمسألة الاستشراف اعتماداً على قاعدة نقد القرار في المجال السياسي والاقتصادي، فكان أن أشرف على إحداث مركز يهتم بالدراسات الاستشرافية.

برغسونية ليوبولد سيدار سنغور من منظور سليمان بشير ديان

حمادي أنوار *hamadi.anouar@gmail.com* // باحث متخصص في الفلسفة، المغرب

تقديـــــم :

لطالما صور لنا العديد من المفكرين والمؤرخين الغربيين، خاصة ممن ينزع إلى القول بالمركزية الغربية، الغربَ على أنه أصل الحضارة، والمنبع الخصب للعلم والفكر والفلسفة والفن... إلخ. في مقابل ذلك، يُصدّرون صورةً تحقيرية وتبخيسية عن باقي الأعراق الأخرى، مفادها أنهم عبارة عن شعوب لم تبلغ مبلغاً ذا قيمة أو بال في تلك المجالات التي برعوا فيها هم، ويصفونهم بالشعوب المُستهلِكة والمُقلِّدة، وتعيش عالة على غيرهم. وعلى نقيض هذا التوجه، هناك نفر آخر من العلماء والمفكرين، بدؤوا يتكاثرون في الآونة الأخيرة، يؤكدون عكس ذلك، ويَدْعُون إلى إنصاف تلك الشعوب، مُسلَّحين بأدلةٍ علمية وتاريخية توحي بأسبقيتها إلى ميادين المعرفة والفكر والعلم، قبل أن يأتي هذا الغرب وينهل مما برع فيه غيره. ومن أمثلة هؤلاء نذكر ''ول ديورانت'' في قصتيه الشهيرتين؛ الأولى حول الفلسفة والثانية حول الحضارة، ومؤرخ العلم الأمريكي الشهير ''جورج سارتون''، و''جاك غودي'' وغيرهم كثير.

في ظل هذه النزعات والتوجهات المذهبية والعرقية، التي لها أصول تاريخية قديمة من الصعب الحسم والجزم فيها، خاصة أمام تعدد واختلاف التأويلات والمرجعيات والقراءات؛ نرى أنه من الأفضل التركيز على حاضر هذه الشعوب، وعلى ما تزخر به وتجود به الآن، عوض أن نبقى حبيسي أحداث ووقائع تاريخية عفا عنها الزمن. فالكونية والعالمية التي باتت ميادين المعرفة والعلم تشهدها تلغي، تماماً، أيَّ تَوَجُّهٍ عرقي أو نزوع طائفي. فالمعرفة، اليوم، باتت كونية ومتاحة للكل، ولم تعد حكراً على أحد، أو ملكاً لشعب دون غيره.

ومن منطلق كونية المعرفة، وتلاقح الشعوب وتثاقفها، سنركز في هذا المقال على نموذج محدد، يبدو مُهمشاً ومُغَيَّباً إلى أقصى الدرجات؛ وهو النموذج الإفريقي. وسنرى كيف تَلَقَّى هذا النموذج ما يسمى بالثقافة والمعرفة العالميتين، وكيف كان صداهما في هذه القارة، وما نوع الفكر الذي تم

نتوقف، في هذا المقام، على حضور فلسفة برغسون في فكر ››ليوبولد سيدار سنغور‹‹، مع الإشارة إلى أهم المنتحلات الفكرية والثقافية والشعرية التي متح من مَعِينها، وسيكون ذلك بناءً على القراءة التي قدمها فيلسوف وحكيم إفرَيقَي آخر هو ‹›سليمان بشير ديان››.

استيراده، أو إبداعه، تبعاً لخصوصية الإنسان الإفريقي، وما مدى عمله على بعث وترسيخ الهوية الإفريقية والدفاع عنها والتشهير بها في وجه القوى الخارجية المرتبطة بنفيها (الإمبريالية بالأمس، والعولمة اليوم). (1) وذلك من خلال نموذج معين هو المفكر والشاعر والسياسي السنغالي ''ليوبولد سيدار سنغور'' Léopold Sédar Senghor (1906-2001). على أن نركز، في هذا المقام، على حضور فلسفة برغسون في فكره، مع الإشارة إلى أهم المنتحلات الفكرية والثقافية والشعرية التي متح من مَعِينِها، وسيكون ذلك بناءً على القراءة التي قدمها فيلسوف وحكيم إفريقي آخر هو ''سليمان بشير ديان'' Souleymane Bachir Diagne.

1 - برغسون بين إقبال وسنغور: ثورة 1889:

يؤكد سليمان بشير ديان أن كل من الفيلسوف ورجل الدولة السنغالي ''ليوبولد سيدار سنغور''، وكذا الشاعر والمفكر الهندي ''محمد إقبال 1938 -1873) "Mohamed Iqbal) كانا من أكثر من فَكّر وسخَّر فكره وفلسفته للدفاع عن قضايا وطنه، والنضال من أجل استقلاله عن سلطة وهيمنة الاستعمار. وكلاهما قد مَتَحَ من مَعِينِ فلسفة برغسون؛ سنغور في دفاعه عن قيم الزنوجة la Négri-tude، وإقبال في إعادة بناءه للفكر الديني في الإسلام. وهذا ما يلخصه كتابه المهم والشهير، الذي يعد من أعظم مؤلفاته النثرية، والمعنون بـ: ''إعادة بناء الفكر الديني للإسلام Reconstruction de la Pensée Religieuse de l'Islam".

يرى سليمان بشير ديان أن الثورة البرغسونية، والمفاهيم الرئيسية التي تجسدت من خلالها، كالحيوية، والزمان باعتباره ديمومة معاشة، والحدس كمقاربة مختلفة للواقع، على غرار ما يتم التعبير عنه في الفن... سيكون لها تأثير واضح على فكر سنغور وإقبال. (2) وهما اللذان يشتركان –إضافة إلى تأثرهما بالبرغسونية- في انحدارهما من بلدين كانا تحت سيطرة الامبريالية الغربية. وقد عمل كل منهما على النضال فكرياً من أجل التحرر ومعانقة الاستقلال.

لقد عاش سنغور، وإقبال أيضاً، في مرحلة تاريخية تُغَطي القرن العشرين في جله، وهي المرحلة التي عرفت بزوغ نجم البرغسونية. ولم يكن لأي مفكر في أوربا، وخصوصاً في فرنسا، أن يتجاهل هذه الثورة الفكرية والفلسفية التي أحدثها فيلسوف الديمومة. هنا نجد أن سنغور يتحدث عن ''ثورة سنة 1889''، ويقصد بها تاريخ صدور كتاب برغسون ''بحث في المعطيات المباشرة للوعيEssais sur les Données Immédiates de la Conscience'' وهي رسالته الرئيسية في الدكتوراه. (3) وبناءً على هذا الكتاب أكد محمد إقبال أن البرغسونية كانت بمثابة انبثاق لروح وتجديد جذريين في الفلسفة الغربية، تَمَثَّل في مفهوم ''الزمان الحقيقي المعاش'' أو ''الديمومة الخالصة''، وهو ما حدا به، هو الآخر، إلى الحديث عن ثورة 1889 (4) انطلاقاً من كتاب ''الزمان وحرية الإرادة'' «Time And Free Will» وهو عنوان الترجمة الانجليزية الذي طالب بها برغسون، نفسه، مترجم كتابه حول المعطيات المباشرة للوعي. (5) وقد اعتبر ثورة برغسون في الفلسفة سنداً قوياً لإعادة بناء الفكر الديني في الإسلام، وإخراجه من التحجر والجمود الذي طبعه وطاله منذ القرن الثالث الهجري، وذلك

عملاً بالقاعدة البرغسونية القائلة بأن الحياة تجديد وتغير وخلق وإبداع. (6)
يمكننا تلخيص ثورة 1889، التي تحدث عنها سنغور وإقبال، في كون برغسون قد بَدَّدَ ذلك الخطأ، الذي وقع فيه أيضاً كانط، والمتمثل في دراسة الزمان كوسط متجانس (7)؛ مما يجعلنا نفكر في الزمان على غرار تصورنا للمكان. وهذا بالضبط هو ما أثار سنغور وإقبال وجعلهما يجدان في فلسفة برغسون فتحاً لأبواب وآفاق جديدة في التفكير، خارج التراث الفلسفي الكلاسيكي، وبعيداً عن أنماط التمذهب والتمركز المعهودة؛ خاصة العلموية والعقلية والمادية والآلية منها.
وعلى هذا المنوال سار سنغور باحثاً عن مقاربة أو تصور جديد يروم، من خلاله، فَهْمَ الواقعِ والتعاطي معه خارج إطار دروس الفكر الفلسفي كما وجهه أرسطو، وبعيداً عن الفكر الميكانيكي الهندسي لديكارت وللمذاهب الوضعية والعلموية والمادية. ونلفي هذه النزعة غير الآلية حاضرة بقوة في الفن الإفريقي، الذي وجد فيه سنغور جملة من التمظهرات البارزة للمعرفة الطبيعية بالواقع، والتي تُمَكّن من بلوغ أغواره، وإدراك أعماق الأشياء التي نتصل بها حسياً. إن هذا هو المعنى الحقيقي لما أطلق عليه ‹‹عثمان أمين›› اسم ‹‹الجوانية›› الذي نهله من فلسفة برغسون.

2 - أصول فكر سنغور:

لقد جمع سنغور بين قراءته لبرغسون وبين البرغسوني الآخر ‹‹الأب بيير تيلارد دو شاردان Le Père Pierre Teilhard de Chardin›› القائل بفكرة الكوسمولوجيا الواضحة والبارزة، التي تقوم على انبغاء تحرر الحياة من ضروب الاستيلاب التي تجثم على كاهلها. فَوفْق هذين الفيلسوفين –برغسون وتيلارد- وعلى ضوء فلسفتهما، درس وقرأ سنغور ماركس، ليقترح بذلك ما سماه ‹‹الاشتراكية الإفريقية Le Socialisme Africain" (8) الشيء الذي جعل منه اشتراكياً، لكن ليس على نحو ماركسي، وإنما بروح أخرى تتبدى من خلال تَغَنّيه بكرامة وشرف وجمال الشعوب السوداء. (9) وهو العمل نفسه الذي قام به ‹‹محمد عزيز الحبابي›› في تأسيسه لما لـ‹‹الشخصانية الإسلامية le Personnalisme Islamique›› وأيضاً خوضه في بعض سمات وخصائص ‹‹الشخصانية الإفريقية›› Personnalisme Africain" (10) متأثراً، في ذلك، بفلسفة كل من برغسون وإيمانويل مونيي.
إن المتأمل في فكر سنغور سيجده قد تأثر بالعديد من الأدباء والفلاسفة الغربيين بالأساس؛ ففي حقل الأدب والشعر نذكر كل من أرثور رامبو A. Rimbaud، وبول كلوديل P. Claudel وبودلير...إلخ. وفي الفلسفة نذكر أساساً تيلارد دو شاردان، ماركس، جاك ماريتان، غاستون بيرجي ونيتشه، إضافة

إذا كان هناك الكثير من البرغسونيين في الغرب، وفي الشرق، أيضاً، مَثَّلَ فيلسوفَ الديمومة كلٌّ من إقبال وعثمان أمين وغيرهم؛ فإن إفريقيا تشهد على كونَ ‹‹محمد عزيز الحبابي›› و‹‹ليوبولد سيدار سنغور›› و‹‹سليمان بشير ديان››.

البرغسونيون الأفارقة، من طينة الحبابي وسنغور وبشير ديان، حملوا مشعل فلسفة تقوم على الحيوية والحرية والتغير والحركة والتطور الخلاق، وتنادي بالحدس والانفتاح والمرونة عوض جمود وانغلاق وتزمت المذاهب العقلية والعلموية والمادية.

إلى الحضور القوي والبارز لبرغسون. حيث أنه لم يكن ليُفَوّت أدنى فرصة أو مناسبة ليعترف بكون فكره هو ابن لـ"ثورة 1889" (11) تاريخ صدور كتاب "بحث في المعطيات المباشرة للوعي". وهو الكتاب الذي كان دائماً يتحدث عن أهميته الكبيرة في تاريخ الفلسفة والآداب، والفنون أيضاً. والذي يعده من ضمن أهم ما كتب برغسون، بل وأهم ما كُتب في الغرب خلال ذلك الإبان. وفي إطار تأثر سنغور بالفكر الغربي يرى سليمان بشير ديان أنه يمكن اختزال ذلك وتبسيطه بالقول أن برغسون قد أثر فيه من الناحية الفلسفية، في الوقت الذي أثر كل من كلوديل ورامبو في كتاباته الشعرية. (12)
يرى سنغور أن الثورة الفكرية والفلسفية لكتاب برغسون حول المعطيات المباشرة للوعي تتمثل في كونه قد غيَّر اتجاه الفكر والفلسفة الغربيين، وشكَّل لحظة فاصلة أرَّخت لانعطافة جديدة في الفلسفة والفن والآداب، والتي تجلت أساساً في نقد مفهوم الزمان، وتقديم الديمومة كبديل. وقد تحدث برغسون عن الخطأ الذي وقع فيه الفلاسفة والعلماء، وهو اعتبار الزمان كوسط متجانس يتم تصوره كمكان، كما فعل كانط وكثير من الفلاسفة الآخرين الذين تأثروا بما قدمه زينون الإيلي، حول الحركة والزمان، من مفارقات وتناقضات، لخصها برغسون في كونها نابعة من التفكير في الزمان باعتباره ممتداً في المكان؛ أي على أنه عبارة عن نقط ومواضع ثابتة لا تتحرك.

3 - «الكوجيطو الجسدي» أو في «فلسفة الرقص»:

إن أهم ما مَتَحَه سنغور من "ثورة 1889"، والذي استحقت على إثره لقب الثورة، هو ـ إضافة إلى تصحيح مفهوم الزمان ـ نقدها للعقل التحليلي الذي يقسم ويجزئ ويفرق، ويتعاطى فقط مع ما هو خارجي وسطحي ومنفصل، وتعويضه بملكة للمعرفة الحيوية الباطنية، التي تنبني على المباشَرة في سبر أغوار الواقع وبلوغ جوانيته، بعيداً عما هو مادي وآلي. إنها ملكة للمعرفة المباشرة التي قوامها الحدس والتعاطف، والتي بدونها لا يمكن الحديث عن معنى الخلق والحرية والإبداع.
لقد تحدث سنغور عن نوعين من العقل: العقل الذي يُحلل ويَحسب، أي العقل المادي والكمي. ثم العقل الذي يفهم ويدرك، وهو الكيفي. ونجد هذا التقسيم حاضر بقوة في فلسفة برغسون، وبناء عليه وَجَّه سهام النقد للعديد من التيارات الفلسفية الأخرى. سيراً على المنوال ذاته، يرى الشاعر والمفكر السنغالي أنه، بلغة العقل الذي يَفْهَم يمكن، على وجه الخصوص إن لم يكن حصراً، التعبير عن التصورات والأفكار في إفريقيا، كما تؤشر على ذلك العديد من الأعمال الفنية في هذه القارة. (13) وهي اللغة التي لطالما أكد برغسون صعوبة الحديث بها. والمقصود هنا الحديث بكل وضوح عن

بعض المفاهيم ذات الطبيعة الخاصة، كمفهوم "الديمومة"، بلغة من قلب التراث الفلسفي القديم؛ لذلك كان فيلسوف "التطور الخلاق" كثيراً ما يلجأ إلى الاستعارات والبلاغة الشعرية للتعبير عما تعجز لغة العقل التحليلي الرياضي والهندسي عن استيعاب غناه ودفقه المعنوي والدلالي.
في مجال المعرفة، كان سنغور يؤكد على انبغاء أن يكون التفكير في الموضوع كطريقة لمداعبته والرقص معه. وهو، هنا، ينهل من نظرية المعرفة البرغسونية القائمة على الحدس والمشاركة الوجدانية. كما يلتقي كثيراً مع ما قدمه "ماكس شيلر" حول مسألة "التعاطف" في المعرفة. وقد قدم بذلك طريقتين للمعرفة: أولاً، مقاربة معرفية تحليلية تقف عند المسافة بين الموضوع المُدرَك والذات المُدرِكة، من جهة، ومن جهة أخرى، تنظر إلى الموضوع على أنه مجموع أجزائه. ثانياً، مقاربة معرفية تركيبية، تضعنا في قلب الموضوع الذي لا يتم تحديده في إطار ثنائية مع الذات، وفي قلب ما يشكل هذا الموضوع ضمن واقعه الداخلي والجواني الذي يمثل إيقاعه الخاص (14) فهنا نلمس معنى المباشرة البرغسونية والتعاطف عند شيلر، والتعاطي مع الموضوع كما لو أنك تراقصه من منظور سنغور؛ مما حدا بسليمان بشير ديان إلى أن يطلق على فلسفته "فلسفة الرقص Philosophie de la Danse."
يحيل مفهوم الرقص، هنا، على معنى الحركة والحيوية الحاضرتين بقوة في فكر وشعر سنغور، كما يتصل أيضاً بمعنى الجسد. وتتبدى هذه المعاني جميعها، أيضاً، فيما قدمه حول "الزنجية" التي تفيد "مجموع قيم حضارة العالم الأسود"، أي أنها ترتبط أساساً بالحضارة الإفريقية، وتحيل على التجربة المعاشة وعلى الأشكال التاريخية للوضع أو الشرط الإنساني في هذه القارة. (15) وقد تحدث عنها سليمان بشير ديان باعتبارها صيرورة وحركة وتجاوز ذاتي باستمرار. (16) واعتماداً على ما جاء به برغسون في الحركة والفعل Action، أَسَّس سنغور لما سماه "كوجيطو جسدي Cogito Corporel" هو عبارة عن حركة في حركة الأشياء. هنا نجده، هو الآخر، يعلي من قيمة الحركة والفعل والعمل على حساب العقل والتأمل. فقد شيد هذا المفهوم أو هذه المقاربة على حساب "الانفعال Emotion"، وبالضبط الانفعال العاطفي والوجداني، والذي يحيل أصله الاشتقاقي (é-motion) على فكرة أسبقية وأولوية الحركة في فعل المعرفة. (17) هنا يغدو الانفعال ليس مجرد شعور بسيط؛ وإنما حركة معرفية حقيقية وواقعية.

4 - سنغور بين برغسون وليفي بريل:

يَرى بشير ديان أن برغسونية سنغور، التي تتجلى من خلال مقاربتيه في المعرفة، تؤدي إلى نتيجتين

لطالما صور لنا العديد من المفكرين والمؤرخين الغربيين، خاصة ممن ينزع إلى القول بالمركزية الغربية، الغربَ على أنه أصل الحضارة، والمنبع الخصب للعلم والفكر والفلسفة والفن...إلخ. في مقابل ذلك، يُصدِّرون صورةً تحقيرية وتبخيسية عن باقي الأعراق الأخرى.

إن الكونية والعالمية التي باتت ميادين المعرفة والعلم تشهدها تلغي، تماماً، أيّ تَوَجُّه عرقي أو نزوع طائفي. فالمعرفة، اليوم، باتت كونية ومتاحة للكل، ولم تعد حكراً على أحد، أو ملكاً لشعب دون غيره.

أساسيتين؛ الأولى تتعلق بالنقد الموجه إليه حول كون فكره ما هو إلا اجترار وتكرار لأفكار وأطروحات ''ليفي بريل Levy Bruhl'' حول ''العقلية البدائية''. والثانية تبرز لنا كيف أن مجمل فكره يمكن تلخيصه في التأمل والتفكير في الفن الإفريقي. (18)

فيما يخص التوجهات القائلة بأن فكر سنغور ما هو إلا تكرار لأفكار ليفي بريل، فإن بشير ديان يؤكد أن المؤلفات الأولى للشاعر السنغالي هي التي أتاحت الفرصة لمنتقديه، وهي من زودتهم بأسلحة النقد الذي طاله، خصوصاً تلك التي تنطوي على أفكار النزعة أو الحركة ''الزنجية'' La Négritude التي لازمت اسم سنغور. ففي نص مشهور له يحمل عنوان ''Ce que l'homme noir apporte'' المنشور سنة 1937 نجده يقول قولة شهيرة له وهي أن ''الانفعال زنجي كما أن العقل هيليني''. فبالنسبة إليه، أيضاً، أن الثقافة السوداء تستقي قوتها من قربها من الطبيعة، في مقابل تأكيده على بعد الثقافة الأوربية وانقطاعها عنها. لذلك اعتبر أن الإنسان الأسود (الإفريقي) هو حدسي Intuitif على عكس الإنسان الأوربي، الذي وسمه بكونه عقلي ديكارتي Cartésien. (19) وقد كان لهذه القولة أثر قوي لما سيتعرض له من انتقادات. ونشير إلى أن تصوره هذا كان نتيجة طبيعية، إن لم نقل حتمية، لتوجهه الزنجي وقوله بالنزعة الزنجية، لدرجة أن وُصف فكره بأنه عرقي ومتمركز وينحو صوب إنتاج أسطورة رومانسية حول إفريقيا. (20) وكذا اتهامه ونعت ما قدمه على أنه مجرد نسخ لمنهج وتصور ليفي بريل حول العقلية البدائية ما قبل المنطقية (21) مما يفسر لنا كيف أن الأخلاق التي نادى بها سنغور لم تكن أخلاقاً كونية كالأخلاق الكانطية، كما أنها لم تكن منفتحة وحركية كما أسس لها ملهمه الأول برغسون؛ وإنما كانت أخلاقاً محلية ومنغلقة، تصلح لمجتمعات دون غيرها، وتنادي بنوع من العرقية والقبلية.

من أهم النقاد الذين تصدوا لسنغور، فيما يخص علاقته بليفي بريل، هناك الفيلسوف البنيني (من دولة البنين Bénin) ''ستانيسلاس أدوتيفي Stanislas Adotévi'' الذي كتب مقالاً نقدياً مشهوراً تحت عنوان ''22'' (Négritude et Négrologues) وفيه تطرق للنزعة الزنجية وللعلماء والدارسين الذين يُعْنَون بها. وما يهمنا في هذه المقالة هو تجاوزه وإلغاؤه للحضور الباهت والخفي لسنغور، بل إنه جعل منه حضوراً مُقَنَّعاً، وسار به إلى حد القول بالسرقة العلمية (البلاجيا) لأفكار ليفي بريل صاحب كتاب ''العقلية البدائية''. (23) وقد أبدى سليمان بشير ديان امتعاضه من هذا النقد، مبرراً ذلك بكونه غير مبنيٍّ وغير مؤسس على ما كتبه سنغور؛ بل إنه ينطوي على جهل بما قدمه الشاعر السنغالي وما كتبه في هذا الإطار. ولو كان الأمر عكس ذلك لما جاءت تلك المقالة النقدية على النحو

الذي أتت به، والأفكار التي احتوتها مما لا يتوافق مع كتابات وأفكار سنغور.

فقد تحدث ستانيسلاس، في مقالته عن كون سنغور قد متح من أفكار ليفي بريل حول العقلية البدائية، وحول العقل التشاركي، دون أن يشير إلى كون ليفي بريل نفسه قد تراجع عن أطروحته تلك، وهو ما تؤكده مذكراته التي نُشرت بعد وفاته. لكن بشير ديان يعود إلى كتاب سنغور حول ''الزنجية والنزعة الإنسانية'' (24) ليُبين، من خلاله، أن سنغور نفسه يشير إلى قلقه من احتفاظ بعض الأفارقة بتصوراتهم حول العقلية البدائية، التي قام ليفي بريل بنفيها والتنكر لها قبل مماته. (25) وهذا ما يوضح كيف أن ما أورده ستانيسلاس حول ليفي بريلية Lévy-bruhlisme سنغور لا أساس له من الصحة، بل يتنافى مع فكر وفلسفة هذا الأخير.

ونضيف إلى ذلك مسألة غاية في الأهمية، وهي أن تصور سنغور للعقل والمعرفة ينهل مما قدمه برغسون في هذا الشأن. وفيلسوف الديمومة كان مجايلاً وزميلاً لليفي بريل، بل وقدم مجموعة من الملاحظات حول نظريته في ''العقلية البدائية''، وذلك في كتابه ''منبعا الأخلاق والدين". (26) حيث قام بمساءلة النتائج التي توصل إليها ليفي بريل، خاصة ما يتعلق بكون العقلية البدائية لا تولي أي اعتبار للعلل الثانوية Causes Secondes، وإنما تلجأ مباشرة إلى العلل الغيبية المفارقة. وأن ثمة فرقاً جوهرياً بين العقلية المتحضرة والعقلية البدائية. وقد رفض برغسون ذلك مؤكداً أن هذا الفرق هو فرق في الدرجة فقط وليس في الطبيعة؛ نظراً لتلك التراكمات والمنتحلات الفكرية والثقافية التي نهل منها العقل المتحضر مقارنة مع نظيره البدائي، أما طبيعتهما كعقل فهي واحدة.

ونشير أيضاً إلى كون التفسيرات التي كان الإنسان البدائي يقدمها؛ إذ يربط جملة من الظواهر بعلل غيبية فوق طبيعية وليس بعلل ثانوية، كما أكد ذلك ليفي بريل، كانت عبارة عن تفسير إنساني نابع، أساساً، من عجزه أمام قوى الطبيعة، وبالتالي لم تكن له أية دلالة توحي بأنه تفسير لا منطقي أو قبل منطقي. والدليل على ذلك هو أن مثل هذه التعليلات لازالت حاضرة إلى يومنا هذا رغم ما بلغه الإنسان من تقدم وازدهار في ميادين العلم والتقنية والفلسفة والفكر عموماً.

إن الإنسان بطبعه كائن متساءل؛ يسأل ويُساءل ويتساءل. ولعل أكثر الأسئلة التي يطرحها هو سؤال ''لماذا''، وهو سؤال غائي يروم، من خلاله، البحث عن علل الأشياء، وعن الغايات الكامنة وراءها والمحركة لها. وأمام ما يرافق هذا السؤال من حيرة ودهشة وترقب وشك... يجد الإنسان نفسه مُلزَماً بأن يجد أجوبة، أو يخترعها إن لم توجد. لذلك يلجأ لشتى أنماط التفسير والتعليل حتى لا تظل أحكامه مُعَلَّقة، وحتى ينفلت مما يجثم على عقله من حيرة وشك. ومن هنا فالإنسان نادراً ما يجد

كيف تَلَقَّى ليوبولد سيدار سنغور المعرفة العالمية، وكيف كان صداهما في هذه القارة، وما نوع الفكر الذي تم استيراده، أو إبداعه، تبعاً لخصوصية الإنسان الإفريقي، وما مدى عمله على بعث وترسيخ الهوية الإفريقية والدفاع عنها والتشهير بها في وجه القوى الخارجية.

يؤكد سليمان بشير ديان أن كل من الفيلسوف ورجل الدولة السنغالي ليوبولد سيدار سنغور، وكذا الشاعر والمفكر الهندي محمد إقبال كانا من أكثر من فَكّر وسخَّر فكره وفلسفته للدفاع عن قضايا وطنه، والنضال من أجل استقلاله عن سلطة وهيمنة الاستعمار.

ضالته في علل واضحة وجلية، فينقلب إلى الغيبي المفارق، الذي يلفي فيه جميع مقومات الخلاص، أو على الأقل يُقنع نفسه بذلك، لكي لا يسقط في مطبات وبراثين الحياة بلا مفارق ولا غيبيات، أو ما سماه باسكال بالإنسان بلا إله L'Homme sans Dieu.

بناءً على تلك الملاحظات التي سجلها برغسون حول تصورات ليفي بريل بصدد العقلية البدائية وما قبل المنطقية، والتي نَبَّه سنغور إلى تراجع ليفي بريل نفسه عن الكثير منها في آخر حياته، يمكننا أن نخلص إلى أن المفكر والشاعر السنغالي قد كان متأثراً ببرغسون أكثر من تأثره بليفي بريل. وما كان له أن يتبنى أفكارا تراجع عنها صاحبها، من جهة، وانتقدها ملهمه الأول من جهة أخرى. بل ونقول، مع سليمان بشير ديان، أن فكر سنغور كان يتجه صوب قطب برغسوني يقوم بتوجيه وإعادة بناء لغة ليفي بريل ووَسْمها بميسم برغسوني خالص. (27) ولعل ما يبرز ذلك هو تحول سنغور من عرقية ومركزية وانغلاق ليفي بريل إلى انفتاح وحركية وكونية فلسفة برغسون.

على سبيل الختم:

عندما وصل سنغور إلى باريس في أواخر سنة 1920، كان نشاطه الرئيسي هو زيارة ''متحف ساحة تروكاديرو Le Musée de la Place de Trocadéro'' وهذا ما يفسر كيف أن ما قدمه حول الزنوجة هو، في الأصل، وقبل كل شيء، فلسفة للفن الإفريقي، الذي كان يعرف رواجاً وشهرة كبيرين. بل إن الفن الزنجي قد أثر كثيراً في الفن المعاصر عموماً، ولعل أعمال بيكاسو Picasso من الأمثلة الحية والمعبرة على ذلك التأثير، كيف لا وهو الذي كان يتحدث عن سحر وجاذبية الأقنعة الإفريقية (28) من خلال فلسفة الفن الإفريقي هذه، يتبدى لنا جانب مهم من البرغسونية في فكر سنغور؛ ويتعلق بالتوجه نحو ما هو كيفي ومتصل على حساب الكمي والمنفصل. فالفن خلق وإبداع وحرية، وهي أمور يعجز العقل، بمنطقه الهندسي الرياضي والكمي التجزيئي، عن التعاطي معها. فالمجال المفضل للعقل هو المادة الجامدة. (29) وهو يبحث عن الثبات والسكون (30) مما يجعل منه جامداً هو أيضاً وغير خلاق. على عكس الانفعال الوجداني والجمالي للإنسان؛ فيتطلب حساً وحدساً وذوقاً، وكل ما هو كيفي وروحاني خالص.

انطلاقاً من كل ذلك، نقول أن برغسونية سنغور تتبدى أساساً من خلال تأكيده على صداقة الإنسان الإفريقي للطبيعة، ووصفه بأنه حدسيٌّ (برغسوني) مقابل الإنسان الأوربي العقلاني (الديكارتي)، ثم تأسيسه للكوجيطو الجسدي الذي ينم عن الحيوية والحركة والتغير والصيرورة والانسيابية التي دعا

إليها المفكر السنغالي، والتي تجسدت كثيراً في أعماله الشعرية، وفي الزنوجة والفن الإفريقي اللذين كانا من بين اهتماماته الفكرية الأساسية.

وفي الختام يمكن أن نقول أنه إذا كان هناك الكثير من البرغسونيين في الغرب، وفي الشرق، أيضاً، مَثَّلَ فيلسوفَ الديمومةِ كلٌّ من إقبال وعثمان أمين وغيرهم؛ فإن إفريقيا تشهد على كون ''محمدعزيز

الهوامـــش :

1 - Diagne, Souleymane Bachir (2006) : «Comment Philosopher en Afrique ?», in ''Comment Philosopher en Afrique Aujourd'hui ?'' Journée de la philosophie à l'UNESCO 2004. Sous la direction de ''Moufida Goucha'' Chef de Section Sécurité Humaine, Démocratie, Philosophie. Paris. P : 5.

2 - Diagne, Souleymane Bachir (2014) : «Bergson Postcolonial», CNRS Editions, Coll. ''Biblis'', Paris. P : 9.

3 - قدم برغسون رسالته الرئيسية للدكتوراه تحت عنوان "بحث في المعطيات المباشرة للوعي"، وفيها عالج مشكلة الزمان، في الشق الأول منها، فيما خصص الشق الثاني لحرية الإرادة. وقدم أيضاً رسالة ثانوية أو فرعية، تحت عنوان: "فكرة المكان عند أرسطو".

4 - Diagne, Souleymane Bachir (2014) : «Bergson Postcolonial», op. cit, P :11.

5 - Sharfstein, Ben-Ami (1943) : « Roots of Bergson's Philosophy », Columbia University Press, New York. P:9.

6 - Bergson, Henri (1948) : « L'Evolution Créatrice», 77ème Edition, PUF, Paris. P :100.

7 - Bergson, Henri (1967) : « Essai Sur Les Données Immédiates De La Conscience », 120ème Edition, PUF, Paris. P :174.

8 - Diagne, Souleymane Bachir: «Lire Marx avec les yeux de Teilhard», in «Léopold Sédar Senghor : La Pensée et l'Action Politique» Colloque Organisé par ''La Section Française de l'Assemblée Parlementaire de la Francophonie'', Assemblé Nationale Salle Victor Hugo. 26 juin 2006, Paris. P :23.

9 - François Gaulme, «Senghor. politique et penseur entre deux mondes », Études 2002/7 (Tome 397), p. 11-20. P:12.

10 - Lahbabi Mohamed Aziz. Quelques traits caractéristiques du personnalisme africain. In: Tiers-Monde, tome 23, n°92, 1982. L'Islam et son actualité pour le Tiers Monde. pp. 839-843.

11 - Diagne, Souleymane Bachir (2014) : «Bergson Postcolonial», op. cit, P-P : 15-16.

12 - Diagne, Souleymane Bachir (2014) : «Bergson Postcolonial», op. cit, P :16.

13 - Diagne, Souleymane Bachir (2014) : «Bergson Postcolonial», op. cit, P :20.

14 - Ibid, P :21.

15 - Nadia Yala Kisudiki, « Négritude et philosophie », Rue Descartes 2014/4 (n° 83), p. 1-10. P :4.

16 - Souleymane Bachir Diagne, « La Négritude comme mouvement et comme devenir », Rue Descartes 2014/4 (n°83), p. 50-61. P :56.

17 - Diagne, Souleymane Bachir (2014) : «Bergson Postcolonial», op. cit, P :22.

18 - Diagne, Souleymane Bachir (2014) : «Bergson Postcolonial», op. cit, P :23.

19 - Claude Roynette, « À propos de négritude : Senghor et Fanon », VST - Vie sociale et traitements 2005/3 (no 87), p. 70-72. P :70.

20 - Nadia Yala Kisudiki, « Négritude et philosophie », op. cit, P :7.

21 - Diagne, Souleymane Bachir (2014) : «Bergson Postcolonial», op. cit, P :25.

22 - S. Adotevi (1998): «Négritude et Négrologues», le Code Astral, Paris.

الحبابي" و"ليوبولد سيدار سنغور" و"سليمان بشير ديان" من أشهر وأهم البرغسونيين الذين حملوا مشعل فلسفة تقوم على الحيوية والحرية والديمومة والصيرورة والتغير والحركة والتطور الخلاق، وتنادي بالحدس والانفتاح والمرونة عوض جمود وانغلاق وتزمت المذاهب العقلية والعلموية والمادية.

.Diagne, Souleymane Bachir (2014) : «Bergson Postcolonial», op. cit, P :27- 23
.L. S. Senghor (1964): «Liberté I. Négritude et Humanisme», éd. Seuil, Paris - 24
.Diagne, Souleymane Bachir (2014) : «Bergson Postcolonial», op. cit, P :28- 25
Bergson, Henri (1988) : « Les Deux Sources de la Morale et de la Religion », 3ème édi-- 26
.tion PUF, Quadrige, Paris. P-P : 149-150-151
,« Souleymane Bachir Diagne, « La Négritude comme mouvement et comme devenir - 27
.Op. cit, P :54 28-
.Diagne, Souleymane Bachir (2014) : «Bergson Postcolonial», op. cit, P :33- 29
Bergson, Henri (1998) : « La pensée et le mouvant », édition PUF, Quadrige, N° 78,- 30
.Paris. P :34
.Ibid. P :6 -

بيبليوغرافيا:

- .Bergson, Henri (1948) : « L'Evolution Créatrice», 77ème Edition, PUF, Paris
- Bergson, Henri (1967) : « Essai Sur Les Données Immédiates De La Conscience », 120ème .Edition, PUF, Paris
- Bergson, Henri (1988) : « Les Deux Sources de la Morale et de la Religion », 3ème édition .PUF, Quadrige, Paris
- .Bergson, Henri (1998) : « La pensée et le mouvant », édition PUF, Quadrige, N° 78, Paris
- Claude Roynette, « À propos de négritude : Senghor et Fanon », VST - Vie sociale et traite- .ments 2005/3 (no 87), p. 70-72
- Diagne, Souleymane Bachir (2006) : «Comment Philosopher en Afrique ?», in "Comment Phi- losopher en Afrique Aujourd'hui ?" Journée de la philosophie à l'UNESCO 2004. Sous la direc- .tion de "Moufida Goucha" Chef de Section Sécurité Humaine, Démocratie, Philosophie. Paris
- Diagne, Souleymane Bachir (2014) : «Bergson Postcolonial», CNRS Editions, Coll. ."Biblis", Paris
- Diagne, Souleymane Bachir : « La Négritude comme mouvement et comme devenir », Rue .Descartes 2014/4 (n°83) , p. 50-61
- Diagne, Souleymane Bachir: «Lire Marx avec les yeux de Teilhard», in «Léopold Sédar Senghor : La Pensée et l'Action Politique» Colloque Organisé par "La Section Française de l'Assemblée Par- .lementaire de la Francophonie", Assemblé Nationale Salle Victor Hugo. 26 juin 2006, Paris
- François Gaulme, «Senghor. politique et penseur entre deux mondes », Études 2002/7 .(Tome 397), p. 11-20
- .L. S. Senghor (1964): «Liberté I. Négritude et Humanisme», éd. Seuil, Paris
- Lahbabi Mohamed Aziz. Quelques traits caractéristiques du personnalisme africain. In: .Tiers-Monde, tome 23, n°92, 1982. L'Islam et son actualité pour le Tiers Monde. pp. 839-843
- .Nadia Yala Kisudiki, « Négritude et philosophie », Rue Descartes 2014/4 (n° 83), p. 1-10
- .S. Adotevi (1998): «Négritude et Négrologues», le Code Astral, Paris
- Sharfstein, Ben-Ami (1943) : « Roots of Bergson's Philosophy », Columbia University ..Press, New York. P:9

إنسانيـــة علي مزروعي

هوراس ج. كامبل * z_aribou@hotmail.fr //
ترجمة: زبيدة عريبو// باحثة في الدراسات الجندرية والأدب الافريقي

علي أ. مزروعي إنساني عظيم، توفي يوم الأحد 12 أكتوبر 2014 في بينغهامتون، بولاية نيويورك حيث عاش مع عائلته منذ سنة 1989. شغل مزروعي منصب البروفيسور ألبرت شفايترز في العلوم الإنسانية، ومنصب مدير معهد الدراسات الثقافية العالمية في جامعة بينغهامتون، ولاية نيويورك. كانت حياة مزروعي مثيرة للجدل وانعكست جرأة أفكاره في الصلوات التي أجريت له في المسجد في بينغهامتون بعد ظهر يوم الاثنين على الساعة الخامسة مساءً، عندما قامت ثلاث نساء وهن البروفيسور بيتي وامبي، والبروفيسور أوسينا أليدو، والبروفيسور فلورانس مارغي بإلقاء كلمة تأبين داخل المسجد مباشرة بعد انتهاء صلاة الجنازة. وبعد انتهاء مداخلاتهن حول مزروعي وإشادتهن بمساندته لنضالات النساء، عقب البروفيسور ريكاردو لارمونت على رفض البعض لتواجد هؤلاء النسوة في الصلاة، معتبرا هذا الخليط الجندري في الصلاة يتفق مع ما كان يسعى إليه علي مزروعي، برغم كونه مخالفا للتقاليد.

تدفقت العديد من الإشادات من جميع أنحاء العالم بالبروفيسور علي مزروعي، والذي تم دفنه في النصب التاريخي حصن يسوع في مومباسا، بكينيا وهي مسقط رأسه التي ولد فيها في 24 فبراير 1933. كان علي مزروعي كاتبا بارعا حيث ألف وساعد في تأليف أكثر من 35 كتاب، إضافة إلى العديد من فصول الكتب، والمئات من المقالات الأكاديمية والمنشورات في المجلات والجرائد، كما تمت استضافته من طرف السلسلة التلفزية تريبل هيرتدج/ الإرث الثلاثي. واعتُبر مزروعي عالماً دولياً في جميع القارات وله العديد من التسميات منها: الإفريقي الفريد، الإفريقي العظيم، الشرق إفريقي العظيم، ولهذا أردت تحيته بأنه «إنساني العظيم».

أريد أن أُذكر بصلابة على مزروعي في دعمه لعدالة والتر رودني وخدمته مع لجنة الاحتفال الدولي لوالتر رودني وكذا في رحلتنا إلى غيانا جورج تاون في يونيه 2005. يتذكر العديد من أفارقة الشرق القدامى المناقشة العظيمة بين والتر رودني وعلى مزروعي في القاعة الرئيسية بجامعة ماكيريري عام 1970. في ذلك الوقت كان لكل من والتر رودني وعلى مزروعي وجهات نظر مختلفة من الانقسام

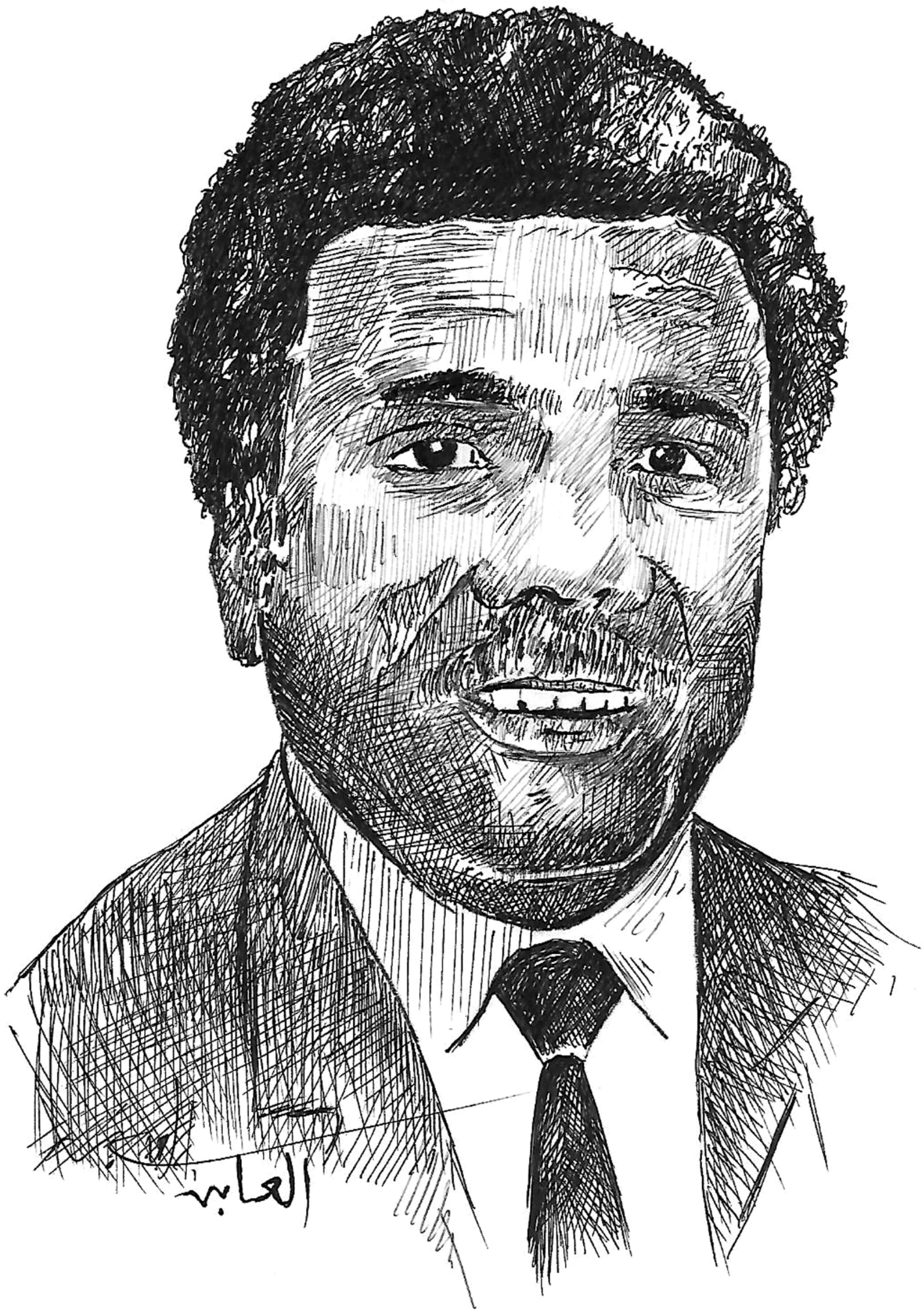
أصبح مزروعي أكثر نشاطاً في جمعية الدراسات الإفريقية في الولايات المتحدة الأمريكية، وبقي مسانداً للنضالات المناهضة للأبرتايد، ومناصراً لفكرة تقديم التعويضات عن تجارة الرقيق عبر الحلف الأطلسي.

السياسي حول طبيعة الإمبريالية. وفي عام 1972، انتقل علي مزروعي إلي أمريكا الشمالية وبدأ خدمته في جامعة ستانفورد وجامعة ميشيغان ثم في جامعة بينغهامتون. وبدون أي شك، وقف علي مزروعي على القضايا الحاسمة للكفاح من أجل العدالة الاجتماعية والنضال المناهض للامبريالية. لهذا، عمل المبررون لاضطهاد الشعب الفلسطيني على ذمه وسعوا إلى التقليل من شأنه، غير أنه بقي صامدا أمام هذه القوى المناهضة للحرية الأكاديمية في الولايات المتحدة الأمريكية.

أود أن أحيي شجاعة وإنسانية علي مزروعي. وأقصد بالإنسانية هنا، الموقف الفلسفي والأخلاقي الذي اتخذه في التشديد على قيمة الحياة البشرية فرداً وجماعة. والأهم من ذلك هو أن نزعة مزروعي الإنسانية تستند على كرامة جميع البشر، بغض النظر عن الفوارق العرقية، والدينية، والجغرافية، والجنسية والنوعية. فإنسانية مزروعي مرتبطة بشغف السعي من أجل إصلاح العدالة، والسلام، وتقرير المصير، وحقوق المرأة، والعلمانية والازدهار للجميع. كإبن «خادي مومباسا»، كان مزروعي العالم الإسلامي الذي تزوج مرتين من امرأتين مختلفتي الديانة. في هذه الإشادة أيضا أريد أن أسلط الضوء على دعم مزروعي لأمينة ودود وإنغريد ماتسون في قضية مساواة المرأة بالرجل في المسجد. من خلال منشوره الإخباري عام 2005، كتب مزروعي عن اختلافه مع المحافظين في المسجد في مدينة كيب تاون بجنوب إفريقيا عام 2004، عندما عارض زعماء الدين إمامة أمينة ودود للصلاة وقال «بعد أبرتايد جنوب إفريقيا شَهدتُ أنا وأمينة ودود العلاقة الجدلية التاريخية للإسلام بين حجاب الوجه والرؤية المتمثلة في الانفتاح».

علي مزروعي، السنوات الأولى والرحلة إلى الانفتاح

ساهم المناخ الفكري الخصب لشرق إفريقيا خلال سنوات الانتقال إلى الاستقلال في جعل الجامعات بمثابة نقطة جذب للباحثين من جميع أنحاء العالم. وعندما افتتحت جامعة ماكيريري في عام 1922 كان مزروعي الشاب يتوق إلى أن يكون جزءا منها. وكذلك كان، فقد تم تعيينه من طرف جامعة أكسفورد بعد إتمامه الدكتوراة للتدريس في ماكيريري. وعندما أسس الأوغاندي المنشأ راجات نيوجي مجلة ترانزيشن/ الانتقال، عمل بجد جنبا إلى جنب مع علي مزروعي لجعل هذه المجلة رائدة للتفكير المستقل والحرية الأكاديمية. وقد أصبح للمجلة صدى قوي في إفريقيا، كما كانت تقرأ على نطاق واسع جدا خارج الجامعة. تم في هذه الحقبة تصنيف آراء مزروعي بالليبرالية بقدر ما كان ينجذب إلى مبادئ السوق، والملكية الخاصة، والنزعة الفردية، والفرق الأخرى من الديمقراطية الغربية. وتجدر الإشارة إلى أن مزروعي درس العلوم السياسية الغربية في أوج الحرب الباردة عندما كانت رائجة مبادئ لوكيان عن الحرية وأفكار والت روستوو عن العصرنة والتحديث. في هذا الوسط الفكري كتب مزروعي عن كون كواني نكروما القيصر اللينيني، وعن تانزافاليا في إشارة إلى التجربة مع نموذج آخر للاقتصاد في تانزانيا في حقبة يوليوس نييريري. وقال كواني نكروما الذي كان ما يزال على قيد الحياة أن المقال المكتوب عنه مصاغ بعقل استعماري. بعد ذلك أصبح مزروعي واحداً من أهم الأنصار المدافعين عن رؤية نكراماهيست لوحدة إفريقيا وحريتها.


العابد

في تلك الأيام، أراد على مزروعي أن يكون اسمه مرتبطاً بعلماء الواقع الأمريكيين مثل ديفيد أبتر، هانز مورغنثاو، زولبيرج أريستيد، ديفيد إيستون والعقول الأخرى الرائدة في إنشاء العلوم السياسية الأمريكية. وقد عكست الدورات الدراسية لجامعة ماكيريري هذا التوجه والتي استقبلت المئات من الطلاب الذين مروا عبر أروقة هذه الجامعة لتعلم الأسس الموضوعية للاستثمارات الغربية والتنوير الأوروبي. وعلى مدى عشر سنوات عندما كان علي مزروعي في جامعة ماكيريري في كمبالا بأوغندا، ساهم في أن لا تبقى الأسئلة الاجتماعية المتعلقة بالمسارات نحو الاستقلال والتحول خارج الجامعة. وفي مواجهة الخيارات الفكرية والسياسية من أجل التحرر في إفريقيا، كانت هناك مناقشة كبرى بين والتر رودني وعلى مزروعي. فجاء في الكتاب الذي حرره مزروعي وفيلي موتونجى، أن «النقاش بين والتر رودني وعلي مزروعي يدور بين اثنين من عمالقة الفجوة الفكرية». وقد نُقلت المناقشة مباشرة عبر التلفزة الوطنية في أوغندا، وسببت ضجة بين الأكاديميين والسياسيين على السواء داخل وخارج الحرم الجامعي في أوغندا وخارجها.

يرى الكثيرون أن هذا النقاش فرض والتر رودني ومزروعي كخصمين إيديولوجيين، ولكن نضج مزروعي الكامن في رؤيته المتمثلة في الانفتاح، جعل منه أحد أكثر المؤيدين الصامدين لوالتر رودني، وعارض حكومة غيانا عندما تم رفض طلبه للعمل فيها. وعندما سافر لاحقاً إلى هذا البلد في عام 1988 كضيف للرئيس ديسموند هويت، وجه نداءً إلى الجمهور، لاستعادة اسم والتر رودني لـ«الشرعية الوطنية» التي يستحقها. وذلك بحضور الرئيس وعلى الهواء مباشرة. ذلك أن والتر رودني كان قد اغتيل في عام 1980، وبقي مزروعي يدعو دائماً إلى التحقيق في اغتياله.

مواجهة العنصرية في الولايات المتحدة الأمريكية

أمضى علي مزروعي أكثر من 40 عاما في الميدان الأكاديمي بأمريكا الشمالية، حيث كان في مواجهة يومية مع العنصرية والشوفينية التي جعلت منه أكثر وضوحاً من الناحية السياسية، وبات أكثر صراحة ضد كل أشكال القمع. قبيل تعيينه في بنينغهامتون شهدت ولاية نيويورك مظاهرات مؤيدة لإسرائيل، وساد اعتقاد وسط المتظاهرين يقضي بأن مزروعي غير جدير باختياره كبروفيسور متميز. رغم ذلك لم يتوان مزروعي في التعبير عن رأيه بخصوص الظروف المهينة لاحتلال فلسطين، وكتب ضد اضطهاد الشعب الفلسطيني. وفي كتابه «القوى الثقافية في عالم السياسة الدولية»، قارن مزروعي منطق الصهيونية مع نظيره الأبرتايد، وكتب عن التمييز العنصري الذي كان موجودا في العالم الرأسمالي، وكان من الأوائل الذين كتبوا عن الأبرتايد العالمي. وبالرغم من أن علي مزروعي كان محبوباً من طرف الليبرالية الغربية عندما كان في أوغندا، إلا أنه ومرور الوقت أصبح أكثر نشاطاً في جمعية الدراسات الإفريقية {ASA} في الولايات المتحدة الأمريكية، وبقي مسانداً للنضالات المناهضة للأبرتايد، ومناصراً لفكرة تقديم التعويضات عن تجارة الرقيق عبر الحلف الأطلسي، الأمر الذي أثار موجة من التشكيك حول منحته الدراسية.

مزروعي وأحداث الاحتفال بذكرى والتر رودني

كان مزروعي مفكراً معروفاً، ذلك أنه كان كثير السفر وعلى نطاق واسع، كما كان دائم اللقاء بالرؤساء ورؤساء الوزراء من جميع أنحاء العالم، ووقف في اللجنة الدولية للاحتفال بذكرى والتر رودني عام 2005، أي بمناسبة 25 سنة بعد اغتيال والتر رودني. كان مزروعي إنسانياً في تقليد والتر رودني الذي أراد تجاوز الحدود العرقية. رودني الذي كان باحثاً إفريقياً وناشطاً حقوقياً، حتى قيل أنه كرّسَ آخر سنوات حياته في الكفاح من أجل حقوق العمال الهنود والأفارقة في غيانا ومنطقة البحر الكاريبي.

تم تعيين مزروعي بمثابة راع للجنة والتر رودني، وقدم وقته والموارد اللازمة بسخاء للعمل على إحياء ذكرى والتر رودني، ومن أجل ذلك سافر مزروعي مع الكثيرين إلى غيانا، وكان من بين هؤلاء: تاجودين عبدول رحيم، الأستاذ ميسير جيتاي موغو، باتريسيا رودني، أشا رودني، كانيني رودني، رفيق شاه، سلمى جيمس وآخرون من الذين عملوا بجد من أجل المحافظة على اسم رودني على قيد الحياة. والمثير للاهتمام في هذه الأسماء المذكورة هو أن مزروعي لم يكن مهمشاً بل كان موقفه المبدئي وريادته جد فعالة، بحيث كان من أهم المتحدثين في الحدث الافتتاحي في العاشر من يونيو سنة 2005، وكان في كل مناسبة يُضمن خطابه دعوة لزيارة قبر والتر رودني.

مزروعي الإنسان المؤمن و«قضية أمينة ودود»

عندما وصل مزروعي إلى غيانا، ذهب لأداء صلاة الجمعة في مدينة جورج تاون رفقة وزير محمد وتاجودين عبدول رحيم. وفي المسجد، طلب الزعماء من مزروعي إلقاء خطبة الجمعة نظراً لشهرته الواسعة. وكعادته كان مزروعي دائم التنقل مع نسخ من منشوراته السنوية. وفي عام 2005، كتب مزروعي بياناً يساند فيه الأستاذة أمينة ودود، العالمة المسلمة الأفرو- أمريكية وكاتبة كتاب «القرآن والمرأة» الذي قالت فيه أنها أخذت المبادرة الرئيسية في مارس 2005 من أجل أن تصلي صلاة الجمعة بالناس في ولاية نيويورك. وقد تسببت هذه المبادرة في ضجة في الأوساط الإسلامية، وأصدر مزروعي بياناً واضحاً بدعم حق أمينة ودود في الصلاة بالناس. وقال في بيانه هذا جملة من الأمور منها ما يلي:

«هل أمينة ودود هي روزا باركس في الإسلام المعاصر؟ في حافلة المصير الإسلامي، هل رفضت أمينة الجلوس في الكراسي الخلفية كراكبة أنثى؟، ساعد تحدي روزا باركس على إشعال مقاطعة حافلات النقل في مونتغمري وحركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة، هل سيكون تحدي أمينة ودود الشعلة الأولى لإصلاح نظرة الإسلام لمسألة مقاربة النوع؟، وذلك لأنها قادت جماعة مختلطة من الجنسين في صلاة الجمعة، ثائرة بذلك على تقاليد قيادة الرجل للصلاة. من السابق لأوانه تقييم الأهمية التاريخية لصلاة الجمعة في مدينة نيويورك في 18 مارس 2005 بقيادة امرأة مسلمة واحدة في الكنيسة البروتستانتية المسيحية. لكننا نعلم أن هذه ليست المرة الأولى التي تهز فيها أمينة ودود صلاة الجمعة عند المسلمين».

وانطلاقاً من نضاله لتأكيد أصوات النساء في الإسلام مثل إنغريد ماتسون وأمينة ودود، أيّد علي مزروعي الرأي القائل أن «مسألة المساواة بين الجنسين هي أمر في غاية الأهمية في الإسلام، لأن

المسلمين استخدموا للأسف تفسيرات تقييدية جداً لانتقال النساء إلى الخلف». غير أن أمينة ودود ترى أنه «قد تم إسكات أصوات النساء خلال القرون الماضية، وذلك بفعل التقاليد التي هي من صنع الرجل، والآن ينبغي القول: كفى سوف ننتقل من الجزء الخلفي للمسجد إلى الجزء الأمامي منه».

الإسلام وإنسانية علي مزروعي

نشأ على مزروعي مسلماً روحانياً، غير أنه كان كذلك شخصاً علمانياً، أراد أن يحظى جميع الناس بحقوقهم وكرامتهم كمؤمنين. ولم يكن مزروعي داعية أو مُبشراً. عانى مزروعي الاضطهاد المبالغ فيه في الولايات المتحدة الأمريكية كما عانى معظم المسلمين بعد إشعال فتيل الإسلاموفوبيا من قبل قوى المحافظين الجدد. وكان مزروعي من بين الموقوفين في مطار ميامي، وسُئل عن صلته بالإرهاب الدولي!. وعلى النقيض من ذلك، كان مزروعي أحد المنتقدين للتطرف والأصولية بجميع أنواعهما، وفي نفس الوقت كان منتقداً للحرب الإمبريالية الأمريكية ضد الإرهاب والمتطرفين مثل «بوكو حرام» وسائر «الجهاديين». وبسبب هذا التحدي لحزب المحافظين لم تكن كتاباته مقبولة في المملكة العربية السعودية والخليج، حيث يستخدم [السلفيون] الوهابيون مليارات الدولارات لإثارة الكراهية والانقسامات.

أصبح على مزروعي واحداً من أبطال التوحيد الكامل لشعوب إفريقيا. إذ ورغم مرضه فإنه قد شارك في عدة اجتماعات ومؤتمرات لمعارضة لمنظمة حلف شمال الأطلسي الرامية لتدمير ليبيا واغتيال القذافي، بنفس الصورة التي عمل بها الغزو الأمريكي للعراق سنة 2003، والذي كان مزروعي معارضاً له. ووهكذا أصبحت كتاباته أكثر وضوحاً في معارضته للحرب وللنزعة العسكرية.

يوجد ضمن نشرات معهد «الدراسات الثقافية العالمية» كنز من الكتابات والأفكار لعلي مزروعي. ولهذا ينبغي الإشادة روح مزروعي واستعداده لدعم ورعاية الباحثين الناشئين من جميع الأعراق ومن الجنسين ومن جميع الخلفيات الاجتماعية، ذلك أنه كان يعتقد أن الجميع يستحق فرصة وبكل إنصاف، علاوة على أنه كان يستمتع بالتعلم من الناس أيا كانت ثقافاتهم التي ينحدرون منها. وبقدر سعيه لمعاملة جميع الناس باحترام وكرامة وعدالة وانصاف، بقدر احترامه للتناظر والنقاش والجدل حول الأفكار السياسية والاقتصادية والفلسفية. وبالتالي فإن علي مزروعي المتوفي عن عمر يناهز 81 عاما استحق أن يكون نموذجاً للنزاهة والأخلاق.

(*) هوراس كامبل أستاذ الدراسات الإفريقية الأمريكية والعلوم السياسية، جامعة سيراكيوز. وهو مؤلف «عالمية حلف شمال الاطلسي وفشله الذريع في ليبيا»، مراجعة المقالات الصحفية الشهرية، عام 2013.

فرانز فانون الثائر : من الأنتيل إلى الأفــق الأفريقي البعيــد *

رشيد المشهور *Relma70@hotmail.com* // باحث في الفلسفة

«إن دُعائي الأخير هو: يا جسمي اجعل مني دوما رجلا يتساءل»
فرانز فانون

يُعتبر فرانز فانون ظاهرة إنسانية متميزة بالقياس إلى إنتاجه الفكري وحجم إسهامه النضالي إلى جانب الثوار الجزائريين في مناهضة الاستعمار والتمييز ضد السود جزر الأنتيل وأفريقيا والغرب، في فترة عمرية قصيرة بعدما غيبه الموت إلى الأبد كجسد، لكنه بقي حاضراً كثائر ومتمرد في ذهنيات حركات التحرر الأمريكو-لاتينية والإفريقية والعالم ثالثية، بقوة كلماته وفعاليتها وتأثيرها، وممارسته النضالية على الأرض.

فرانز فانون طبيب نفساني من أصل مارتينيكي «نسبة إلى جزيرة Martinique»، التحق بالثورة الجزائرية وأسهم فيها فكراً ونضالاً وتحرراً إلى جانب الشعب الجزائري الذي عانى ويلات الاستعمار كما تأثر بمبادئها.

وُلد فانون سنة 1925 بإحدى جزر الأنتيك التابعة للاستعمار الفرنسي منذ القرن السابع عشر، وهي جزيرة المارتينيك، وتحديداً في عاصمتها «فور دي فرانس»، وكان أبوه موظفا بالجمارك، الشيء الذي يُعد امتيازاً بالنسبة للمزارعين المحليين آنذاك، وتوفي في 6 ديسمبر 1961 عن عمر يقارب 36 سنة نتيجة سرطان الدم القاتل ودفن في مقبرة مقاتلي الحرية الجزائريين.

لقد درس فرانز فانون بالمدرسة التابعة إلى السلطة الفرنسية واستفاد من تعليم عصري، بخلاف باقي الآلاف من أبناء جلدته من السود المزارعين أمام هيمنة بضعة آلاف من المستعمِرين البيض اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً، وانفتح في المدرسة على اللغة الفرنسية وتعامل مع شخصيات «شارلمان»، و»جان دارك» و»لامارتين» على أساس أنها نماذج للقيم البيضاء التي يفرضها الاستعمار الفرنسي على جميع المستعمرات المنتشرة في جزر الأنتيل، في سياق تعليم دروس التاريخ الفرنسي وتأبيد الثقافة الفرنسية ومعها الاستعمار والمزيد من الاستغلال من خلال سياسة طمس الهوية الوطنية المحلية وتكريس توجه «حتمية الاستعمار ومزاياه».

تشكّلت أسرة فانون في ظروف سياسية واقتصادية واجتماعية خاصة، حيث تبلورت طبقة من البيض المعمِّرين المهيمنة على أراضي الجزيرة الخصبة وثرواتها، والتي أصبحت فضاء لتقاطع مصالحها التجارية والمالية والصناعية. وبالموازاة مع ذلك، ظهرت طبقة زنجية «محظوظة» اجتماعياً تتطلع

إلى الاندماج في المجتمع الفرنسي أكثر مما تفكر في الاستقلال الوطني المارتينيكي. لذلك، فإن الوضع الاعتباري لأسرة فرانز فانون مكّنه من استفادة إخوته من التمدرس، وبعدها استطاع رفقة أربعة من الأولاد من أصل ثمانية من متابعة دراستهم العليا في الجامعات الفرنسية التي حصل فيها على الإجازة في الفلسفة بعد دراسته كيركجارد وهيجل وماركس وسارتر وغيرهم، ثم اختار ميداناً أكثر ارتباطاً بالمشاكل اليومية المعيشة للإنسان. إنه ميدان الطب النفسي الذي أنهى دراسته به في كلية مدينة ليون سنة 1951.

تابع فانون دراسته الابتدائية والثانوية في شروط استعمارية محضة، إلا أن تحولا بدأ يلوح في الأفق مع اندلاع الحرب العالمية الثانية وما كان لها من خسائر جسيمة على فرنسا جراء هزيمتها؛ حيث نتج عن ذلك لجوء حوالي عشرة آلاف من الفرنسيين إلى المارتنيك بعد ما كان عدد البيض فيها لا يتجاوز 2000، ما أدى إلى دفاع المجتمع المارتينيكي على ثروته وأرضه أمام عنصرية الوافدين وتمييزهم الحاط بالكرامة. لهذه الأسباب كلها تعتبر سنة 1945 السنة الفيصل التي اكتشف فيها المارتنيكي هويته الزنجية وتطلع نحو الحلم الأفريقي في الآفاق البعيدة.

تابع فانون الدراسة الجامعية في فرنسا، وفي هذه المرحلة تشبّع بالثقافة الفرنسية وراقب عن قرب الأحداث في داخل فرنسا ومحيطها الإقليمي والدولي. حيث تصاعد اليمين في ألمانيا ومجازر سطيف وقالمة وخراطة في الجزائر، وبوادر التحرر الوطنية في فيتنام ودول شمال إفريقيا قيد تحققها. وعلى إثر ذلك عاش فانون قدراً من الصراع الوجداني الوجودي جراء تشبعه بالقيم الإنسانية المُجردة من جهة وكونه فرنسي ــ زنجي من جهة أخرى. كل هذه الأحداث وأخرى شكّلت من فانون المناضل الثائر ضمن صفوف ثوار الجزائر، بعدما زاول مهنة الطب النفسي بمستشفى الأمراض العقلية في مدينة البليدة سنة 1953، وترأس قسمها، بعدما انخرط في الخدمة العسكرية لصالح جيش فرنسا الحرة ضد الجيش النازي.

بعد احتكاك فانون بالثورة الجزائرية توزعت حياته بين الجزائر، وتونس وباقي الدول الأفريقية الأخرى التي كان مكلفاً فيها بمهام تنظيمية من لدن جبهة التحرير الجزائرية كالمغرب وغانا. لكن، النقطة المجمعة لمجهوداته كانت متمركزة حول النضال السياسي الملتزم ضمن جبهة التحرير الوطني الجزائرية إما في هيئة تحرير صحيفة «المجاهد» أو توليه مهام تنظيمية أو ديبلوماسية أو عسكرية هامة أو في إطار تجربته في التأليف «الثورة الجزائرية في عامها الخامس» ومقالاته المتعددة حول الثورة أو عمله الطبي أو غيرها. والجدير ذكره أن فانون ألّف «بشرة سوداء، وأقنعة بيضاء» [Peau

أصبحت رغبة فانون الدفينة في الارتباط بالأرض الأفريقية واقعاً معيشاً بعدما كانت حلماً هناك في المارتينيك. إنه عاد إلى الديار، إلى زنجيته التي انحدر منها الأجداد «عبيداً» تم اختطافهم من الأم إفريقيـــــــا.



[les damnés de la terre] سنة 1952 بفرنسا» و»معذبوا الأرض» [noire, masques blancs والعديد من التعاليق والافتتاحيات والمقالات في «المجاهد»، ومجموعة «من أجل أفريقيا».

ليس فرانز فانون مجرد طبيب متخصص في الطب النفسي فقط، بقدر ما كان واسع الاطلاع بالأدب والفلسفة والفكر السياسي، ومتتبعاً يقظاً لحركات التحرر الوطنية الإفريقية. وضمن مهامه الديبلوماسية والسياسية في الوفود الجزائرية إلى المؤتمرات الإفريقية (المؤتمر الأفريقي المنعقد في غانا، ومؤتمر الشعوب الأفريقية المستقلة) تعرّف فانون على ممثلي الحركات الأفريقية «كوامي نكروما» و»باتريك لومومبا» و»فليكس مومييي» وغيرهم. ورغبة فانون الدفينة في الارتباط بالأرض الأفريقية أصبحت واقعاً معيشاً بعدما كانت حلماً هناك في المارتينيك. إنه عاد إلى الديار، إلى زنجيته التي انحدر منها الأجداد «عبيداً» تم اختطافهم من الأم إفريقيا. لكنه عاد إليها مناضلاً صلباً ومكافحاً ضد الاستعمار والقوى الامبريالية العالمية.

هكذا تحول فرانز فانون إلى مُلهم بالنسبة إلى حركات السود التحررية وأصبح فكره مقترناً بكفاح الإنسان المضطهَد في العالم الثالث عبر الثورة الجزائرية، وخاصة من خلال كتابه «معذبوا الأرض» الذي يعتبر صرخة مدوية تجاه الاستعمار واضطهاد الإنسان للإنسان وسلبه أرضه واستغلال موارده وطاقاته، وقوة كلماته وصلابة حججه وحدة مواقفه وتصوراته هو الطابع العام الذي يتجلى من خلاله وعبره انبثاق المعاني، إنه ينقل الدلالات بحمولة الإحساس الجارف والانفعال الحاد والكلمة الفعالة والمأثرة حقا. وللإشارة فإن ف. فانون قد لقي شهرة كبيرة في الوسط الثقافي الفرنسي منذ تأليفه كتابه الأول «بشرة سوداء، وأقنعة بيضاء» وقبل التحاقه بجبهة التحرير الوطني الجزائرية. لذلك، غالباً ما يتم التشكيك في القول بأن فانون قائد الثورة الجزائرية.

لقد تأثر فانون بالفلسفات الهيجلية والماركسية والوجودية وتفاعل معها، وهو الأمر الذي بدا واضحاً في كتاباته التي تنتصر إلى القيم الإنسانية المجردة وترفض العنصرية والتمييز المعزز بالاستعمار والاستغلال مهما كانت مسوغاته ومبرراته. وتُبيِّن علاوة على ذلك، أنه كان يعي الاستعمار جيداً من خلال موقف عنصري متجذر في الغرب من جهة وموقف طبقي من جهة أخرى دون الانتباه إلى الموقف التاريخي والثقافي إلا فيما بعد احتكاكه بالثورة الجزائرية وإعادة النظر في انتمائه لليسار الفرنسي في سلسلة مقالات حول الاستعمار وأوهامه والجزائر أمام الجلادين الفرنسيين وغيرها. مع العلم أن الفصل المنهجي بين كتابات فانون قبل الالتحاق بالثورة الجزائرية وأثناء الاحتكاك بها وما بعدها يظل ضرورة قائمة الوجود من أجل فهم نفسيته وأفكاره وتصوراته الفكرية والفلسفية

تحول فرانز فانون إلى مُلهم بالنسبة إلى حركات السود التحررية وأصبح فكره مقترناً بكفاح الإنسان المضطهَد في العالم الثالث، وخاصة من خلال كتابه «معذبوا الأرض» الذي يعتبر صرخة مدوية تجاه الاستعمار واضطهاد الإنسان للإنسان وسلبه أرضه واستغلال موارده وطاقاته.

ألّف فانون «بشرة سوداء، وأقنعة بيضاء» سنة 1952 بفرنسا» و»معذبوا الأرض» [les damnés de la terre] والعديد من التعاليق والافتتاحيات والمقالات في «المجاهد»، ومجموعة «من أجل أفريقيا».

والسياسية. وشكلت كتاباته الثورية نقاشا حادا في أوساط الثقافة الغربية تثميناً أو نقداً أو تجاوزاً. تكشف ظاهرة الاستعمار تناقض الثقافة الغربية، فبالقدر الذي تدافع عن الحرية الإنسانية وتحرر الكائن وتساعده على تحقيق ذاته ووجوده، فهي لا تبالي ببؤس المضطهَدين ومأساتهم وإنما تساعدت على استعبادهم ومحو ثقافتهم الأصيلة بدعوى حتمية الاستعمار و»نفعيته» في «رفع» التخلف و»اللحاق» بالركب وبالعالم المتقدم اقتصادياً. وهذا ما يُكرس النزعات المركزية للإنسان الأوربي وتمحوره حول ذاته.

إن اقتناع فانون بالنزعة الإنسانية الغربية والنزوع القديم إلى تصفية الحساب مع الاستعمار وتكوينه الفكري والثقافي عوامل موضوعية دفعته إلى مناهضة الاستعمار نظرياً وعلى الأرض في الجزائر. لذلك، حاول فهم المجتمع الجزائري من خلال القيام بمجموعة من التحقيقات في الأرياف ومقارنته بالمجتمعات الإفريقية الأخرى، والتي تفسر السر الذي جعل من الجزائريين يحافظون على الهوية الوطنية والصمود في وجه الإلحاح الاستعماري الذي كان السبب الرئيس في المقاومة المسلحة. واعتبر فانون من خلال ملاحظته الثاقبة وفكره اليقظ أن محاولات نزع الحجاب عن المرأة وتعليمها في المدارس الفرنسية من لدن المستعمِر، بمثابة السر الذي قد يسلب المجتمع الجزائري هويته الوطنية عبر إنتاج أولاد لا يعرفون تاريخ وطنهم وحقيقة شعبهم وخصائصه المميزة والمتفردة بالدين الإسلامي، واللغة العربية. وفي هذه النقطة بالذات يبدو تأثر فانون بالتراث العربي والإسلامي الجزائري، إلا أنه غيَّر موقفه منه بعد اقتراب الاستقلال خوفاً من استغلاله وتسخيره سياسيا بين القوى السياسية المختلفة.

إن الشروط الذاتية والموضوعية التي حكمت مرحلة الطفولة لفرانز فانون المارتنيكي الأنتيلي، ووعيه التاريخي وأهميته، وانتمائه الزنجي، صنعت منه الإنسان الثائر الذي سخّر إمكانياته العلمية والفكرية والسياسية إلى الثورة الجزائرية وحركات التحرر الأفريقية والعالم الثالثية. إنه الإنسان الذي آمن بالحرية والاستقلال وناهض الاستعمار والاستعباد.

*** للتوسع أكثر في الموضوع انظر:**

- محمد الميلي، فرانز فانون والثورة الجزائرية، دار الثقافة، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، 1970.

- مؤلفات فرانز فانون ومقالاته والأدبيات التي تؤرخ لفكره وفعله النضالي والسياسي.

سؤال التّسامح وثقافة التّصالح عند الحكماء الأفارقة: نيلسون مانديلا أنموذجاً

سعيد عبيدي *saidabidi33@gmail.com* // أستاذ باحث في مجال حوار الحضارات ومقارنة الأديان

تزخر القارّة الإفريقية بمفكرين وأدباء كثيراً ما جذبوا أنظار العالم إلى هذه القارّة «المنسية»، مفكّرين أقلّ ما يقال عنهم أنّهم أسّسوا لطرق جديدة في التّعاطي مع المستجدّات والوقائع الرّاهنة، مفكّرين سيظلّون مصدر إلهام للشّعوب، ونموذجاً يُحتذى به في التّضحية والفداء في سبيل المبدأ، وتحقيقا للقيّم الإنسانية والكرامة الوطنية وتطلّعات الشّعوب، من بين هؤلاء المفكّرين نيلسون مانديلا (1) الذي عاش رحلة كفاح ضدّ العنصرية البغيضة والاستعمار، فانتصر فيها ليُحقّق عزّة إفريقيا وينقلها من عصر العبودية إلى عصر الحرّية والمساواة، فقد أمسك هذا الرّجل بمفتاح التّسامح بعد مفتاح المقاومة السّلمية، فاتحاً صفحة جديدة في نضال شعب جنوب أفريقيا، مقدّماً نموذجاً مهمّاً للعدالة الانتقالية من خلال كشف الحقيقة وتحديد المسؤولية وجبر الضّرر وتعويض الضّحايا وإصلاح النّظام القانوني والمؤسّسي، والأهمّ من كلّ ذلك نشر فكرة التّسامح وعدم اللّجوء إلى الثّأر أو الانتقام أو العنف.

إنّ تناول شخصية إفريقية «مثل نيلسون مانديلا تهدف بالأساس إلى بيان خصوبة التّجارب الإنسانية وامتدادها على مرّ العصور، وتهدف إلى اكتشاف جوانب العظمة والسموّ في النّفس الإنسانية التي تهب نفسها لقضية الإنسان، من أجل محاربة استبداد وظلم وقهر إنسان آخر، فمن السّهل أن يثبت الباحث أو الدّارس أنّ مانديلا كان إنساناً عظيماً، ومناضلاً عنيداً، وقف حرّيته وحياته دفاعاً عن شعبه، لم تهدأ لحظة واحدة جذوة النّضال المتقدّمة في صدره طوال هذا الامتداد الزّمني الكبير حتّى وهو شيخ عجوز تجاوز بعمره حاجز الثّمانين عاماً» (2).

والمتتبّع لحياة نيلسون مانديلا سيجد أنّ «فلسفته» تقوم على الإيمان بأنّ «التّصالح مع التّاريخ سيقود

ناضل مانديلا من أجل التّسامح والتّصالح ونبذ كلّ تمييز، وعبّر بوضوح عن رؤيته لمستقبل شعب جنوب أفريقيا خاصّة وشعوب كلّ دول العالم التي تعاني ما عاناه هذا الشعب، هذه الرؤية التي سطّرها في كتابه «رحلتي الطويلة من أجل الحرية».

آمن مانديلا كما آمن عقلاء القارّة الإفريقية وغيرهم أنّ الوطن يسع الجميع، وأنّ المواطنين بحاجة إلى «تضميد الجراح وطيّ صفحة الماضي الأليم لمعانقة المستقبل؛ وأيّا كانت جرائم فلول النّظام السّابق فهم في البدء والنّهاية مواطنون ينتمون للوطن.

إلى تصالح مع الحاضر، سواءً جغرافياً أو دينياً أو قيمياً، وهو يقتضي المصالحة مع النّفس ومع الآخر الذي نعيش وإيّاه في وطن واحد أو على كوكب واحد، سواءً كان مسلماً أو مسيحياً أو يهودياً أو غير ذلك، مؤمناً أو غير مؤمن، المهمّ أن يكون إنساناً يستطيع أن يعيش معنا في إطار مجتمع واحد أو عالم واحد، بغضّ النّظر عن الدّين أو اللّون أو الجنس أو العرق أو اللّغة أو الأصل الاجتماعي أو الاتّجاه السّياسي، كما تذهب إلى ذلك الشّرعية الدّولية لحقوق الإنسان وعدد من الاتّفاقيات والمعاهدات الدّولية، فالتّصالح مع التّاريخ ومع النّفس يقتضي حواراً مع الآخر [الغير] وتواصلاً معه من خلال تبادل ما هو إنساني، على أساس المشترك، الجامع، الموحّد، المختلف، والمؤتلف في الآن ذاته» (3).

لقد ناضل مانديلا من أجل التّسامح والتّصالح ونبذ كلّ تمييز، لذلك عبّر بوضوح عن رؤيته لمستقبل شعب جنوب أفريقيا خاصّة وشعوب كلّ دول العالم التي تعاني ما عاناه هذا الشعب، هذه الرؤية التي سطّرها في كتابه «رحلتي الطويلة من أجل الحرية» يقول فيها: «نحن شعب جنوب أفريقيا، نُعلن للجميع في بلادنا، ونريد للعالم بأسره أن يعلم؛ أنّ جنوب أفريقيا هي ملك لكلّ من يعيش فيها، السود والبيض والملوّنين، وأيّة حكومة لن تستطيع ادّعاء ممارسة السّلطة دون الاستناد إلى إرادة الشّعب كلّه؛ ولمّا كان أبناء شعبنا قد حُرموا من حقّهم الطّبيعي في الأرض، وحرموا من الحرّية والسّلام من قبل حكومة قامت على أساس الظلم والإجحاف؛ ولهذا لن تكون بلدنا مزدهرة وحرّة حتّى يعيش شعبنا بأخوّة فيما بينهم، ويتمتّعون بحقوق متساوية وفرص متكافئة؛ وهذا لن يكون إلا في دولة ديمقراطية مبنيّة على إرادة الشّعب بكامله؛ دولة تستطيع تأمين الحقوق الطبيعية للناس بدون تمّييز بسبب العرق، أو اللّون، أو الجنس، أو المعتقد. ولهذا؛ نحن شعب جنوب أفريقيا، البيض والسود، وعلى قدم المساواة مع كلّ إخوتنا في الوطن، نُعلن تبنّي ميثاق الحرّية هذا، ونحن نتعهّد بالكفاح موحّدين معا؛ ولن تعوزنا الشّجاعة ولا القوّة حتّى ننتصر وتتحقّق التّغييرات الدّيمقراطية على أرض الواقع» (4).

يقوم التّسامح الذي دعا إليه نيلسون مانديلا على اتّخاذ موقف إيجابي فيه إقرار بحقّ الآخرين في التّمتع بحقوق الإنسان وحرّياته الأساسية، وفي هذا المقام لا بدّ أن نذكّر بأنّه حسب إعلان مبادئ التّسامح الذي صدر عن اليونسكو فإنّ «التّسامح يعني الاحترام والقبول والتّقدير للتّنوّع الثري لثقافات عالمنا ولأشكال التّعبير وللصّفات الإنسانية لدينا، ويتعزّز هذا التّسامح بالمعرفة والانفتاح والاتّصال وحرّية الفكر والضّمير والمعتقد، وهكذا فالتّسامح تأسيساً على ذلك يعني الوئام في سياق الاختلاف وهو ليس واجباً أخلاقياً حسب، وإنّما هو واجب سياسي وقانوني، الأمر الذي يعني قبول

وتأكيد فكرة التّعددية وحكم القانون والدّيمقراطية ونبذ الدّوغمائية والتّعصب، فالتّسامح يعني أنّ المرء حرٌّ في التّمسك بمعتقداته، وأنّه يقبل أن يتمسّك الآخرون بمعتقداتهم، وكما أنّ الاختلاف من طبيعة الأشياء، فلا بدّ من الإقرار باختلاف البشر بطبعهم ومظهرهم وأوضاعهم ولغاتهم وسلوكهم وقيّمهم، وهذا يقود إلى الإقرار بحقّهم في العيش بسلام ومن دون عنف أو تمّييز لأيّ سبب كان؛ دينياً أو قومياً أو لغوياً أو اجتماعياً أو جنسياً أو ثقافياً أو سياسياً...» (5).

لقد جنّبت «عظمة وإنسانية مانديلا بلاده خطر السّقوط في أتون العنف والقتل والانتقام، لأنّه أدرك جيّداً بأنّ تلك الدّائرة الكريهة لن تنتهي أبداً، وانتهج منحى آخر، وهو العفو والصّفح والتّسامح، وأعلن المصالحة الوطنية، وطلب من شعبه الذي آمن به حدّ العشق أن ينسى الماضي بكلّ آلامه وأحزانه وذكرياته الأليمة، وأن يُمارس ضبط النّفس ويسمو فوق جراحه وأوجاعه. لقد كانت تجربة جنوب إفريقيا بقيادة نيلسون مانديلا، بمثابة دروس حيّة وواقعية وإيجابية أثبتت نجاح مدرسة التّسامح والصّفح والعفو. لقد استطاع مانديلا أن يغرس التّسامح كمفهوم ونهج وسلوك في حياة شعبه، باعتباره سلاحاً مؤثّراً وفعّالاً ضدّ كلّ ألوان التّمييز والعزل والإقصاء والتّهميش. نعم، قد يحتاج الأمر إلى الكثير من الصّبر والإيمان والتّحمل والتّضحية، ولكنّ التّسامح كعنوان كبير هو الخيار الأنسب للكثير من المواجهات والصّراعات، والتّاريخ البعيد والقريب خير شاهد على ذلك» (6).

آمن مانديلا كما آمن عقلاء القارّة الإفريقية وغيرهم أنّ الوطن يسع الجميع، وأنّ المواطنين بحاجة إلى «تضميد الجراح وطيّ صفحة الماضي الأليم لمعانقة المستقبل؛ وأيّا كانت جرائم فلول النّظام السّابق فهم في البدء والنّهاية مواطنون ينتمون للوطن ولا يقلّ انتماؤهم له عن انتماء بقيّة المواطنين. هكذا فكّر مانديلا وهكذا نصح للعرب «الثوار» باحترام الخصوم، فإن لم يكن بدافع المواطنة فباستحضار المصلحة العليا؛ فقد قال بعد خروجه من السّجن: عليكم أن تتذكّروا أن أتباع النّظام السّابق في النّهاية مواطنون ينتمون لهذا البلد، فاحتواؤهم ومسامحتهم هي أكبر هديّة للبلاد في هذه المرحلة، ثم إنّه لا يمكن جمعهم ورميهم في البحر أو تحيّيدهم نهائياً، ثم إنّ لهم الحقّ في التّعبير عن أنفسهم وهو حقّ ينبغي أن يكون احترامه من أبجديات ما بعد الثّورة» (7).

عندما نتطلّع إلى إنجازات نيلسون مانديلا فإنّنا بذلك «نلقي نظرة إلى الوراء على حياته العملية بالكامل كرحلة حياة لرجل بارز ذي شخصية مرموقة ومؤثرة في التّاريخ المعاصر، وعلى تطوّرات حلمه الذي حقّقه في نهاية المطاف بإقامة دولة ديمقراطية موحّدة بجنوب إفريقيا، على الرّغم مما اعترض تحقيق هذا الحلم من صعوبات كبيرة حتّى أصبح حقيقة واقعة، كما أنّنا بذلك نلقي نظرة

لا تتحقّق مفاهيم التّسامح والمصالحة التي أرسى أسسها نيلسون مانديلا إلا بتعزيز وترسيخ القيّم التي تشجّع على التّفكير بالآخر قبل التّفكير بالأنا، وهو ما يساعد على تهيئة الأرضية المناسبة للعدالة الاجتماعية.



على تجربة في التّعايش السّلمي وتحقيق مصالحة شاملة في بلد عانى شعبه من اضطهاد الأقلية البيضاء، وهي تجربة لا مثيل لها في الدّول الأخرى، أكّدت بعمق رؤية مانديلا للحرّية والسّلام والأمن والعدالة، عدالة المنتصر حين يفكر في أنّ ما مورس ضدّه من اضطهاد لا يمكن أن يكون سلاحًا بيده، لأنّه ناضل من أجل التّخلص منه ولا يجوز استخدامه ولو حتّى ضدّ جلادي شعبه، وتلك هي أخلاق الأحرار والتي يعطي مانديلا العالم دروسًا عملية في كيفية التّحلي بها والدفاع عنها، فالقارّة الإفريقية على وجه الخصوص في أشدّ الحاجة إلى نبذ كلّ أنواع التّفرقة والميز، وفي أمسّها إلى تفعيل المصالحة المجتمعية القائمة على أسس صحيحة وسليمة، بعيدًا عن الخلافات التي عادة ما تكون عقبة كبيرة أمام فهم الآخر، وتؤدّي بالتّالي إلى ممارسة شتّى أنواع العنف بين الفرقاء، والذي يكون ردّ فعله أيضًا مزيدًا من العنف، إذن فالجميع في هذه القارّة مطالب بالتّعلم من تجربة مانديلا والتّسلح بصبره وحكمته لكي يحقّق ما فشل في تحقيقه عقودًا طويلة» (8).

لا تتحقّق مفاهيم التّسامح والمصالحة التي أرسى أسسها نيلسون مانديلا «إلا بتعزيز وترسيخ القيّم التي تشجّع على التّفكير بالآخر قبل التّفكير بالأنا، وهو ما يساعد على تهيئة الأرضية المناسبة للعدالة الاجتماعية، فالتّفكير بالحقوق الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسّياسية والاحتياجات التي تساعد على التّسامح والمصالحة وغيرها، لا تتحقّق ولا تتعزّز في عقلية الأفراد وممارساتهم إلا بتنمية المشاركة والتّشارك في رسم السّياسات والاعتماد المتبادل على التّنسيق في حشد الجهود لتخطي مستوى العنف والعبور إلى آفاق التّعددية والتّنوع، لأنّ بناء السّلام يتطلّب أخلاقيات ويتطلّب كبح العنف والتّفكير بحقوق الآخرين وضمانها بنفس المستوى والأهمية» (9)، ومن أقوال مانديلا والتي تبين جوهر رسالته الإنسانية قوله: «لقد حقّقنا أخيراً تحرّرنا السّياسي، وها نحن نتعهّد بتحرير جميع أبناء شعبنا من قيود الفقر والحرمان والشّقاء، ومن كلّ أنواع العنصرية والتّعصب، إنّ هذه الأرض الجميلة لن تشهد بعد اليوم ظلم أحد من أبنائها... فالتّحولات التي تحقّقت، والانتصارات التي أحرزت لم تكن بجهد الأبطال والقادة فقط، بل كانت بفضل شجاعة الإنسان العادي في بلدي، إنّني أؤمن بأنّ في أعماق كلّ إنسان رصيد من الرّحمة والتّسامح والخير، ولا يُولد أحد وفي داخله كُره للآخرين بسبب لونهم أو عرقهم أو دينهم؛ فالكره يُكتسب فيما بعد في الأجواء غير الصّحية، وما دام الإنسان قادراً على أن يتعلم الكراهية، فهو قادر على أن يتعلم الحبّ؛ لأنّ الحبّ أسهل وأسلس على قلوب البشر من البغضاء والكراهية، كنت أرى لمحات الإنسانية حتّى لدى السجّان وحرّاس السّجن وفي أحلك الأوقات، صحيح أنّها كانت تظهر لفترات قصيرة جدًا لكنّها كانت كافية لطمأنتي بأنّ جذوة الخير باقية في نفس كلّ إنسان، لقد أصبح تحرير الظّالم والمظلوم رسالتي في الحياة، منذ اللّحظة الأولى التي تخطيت فيها عتبة السّجن، صحيح أنّنا حصلنا على حرّيتنا، لكنّنا لم نخطُ سوى الخطوة الأولى في رحلتنا على طريق الحرّية الطويل؛ فالحرّية ليست فقط التّحرر من الأغلال، لكنّ الحرّية أن تعيش حياة تحترم فيها حرّية الآخرين، وتعزّزها» (10).

لقد دعا نيلسون مانديلا، وهو المثال الذي يجب أن يُحتذى به للتّغلب على الطائفية، في كلّ خطاباته إلى «المصالحة وتضميد الجراح، وإحياء الثقة والاطمئنان بين الجميع، وتبديد مخاوف الأقليات، خاصّة

البيض والملونين والهنود، ويذكّر بأنّ نضال التّحرير لم يكن حربا موجّهة ضدّ مجموعة عرقية بعينها، بل كان ضدّ نظام الظلم والقمع والتّمييز العنصري، داعياً جميع أبناء جنوب إفريقيا بأن يتكاتفوا ويتحدوا، ويسيروا صفا واحدا نحو المستقبل» (11).

إنّ الدّارس لشخصية نيلسون مانديلا ليقف وقفة إجلال واحترام لهذا الإفريقي الذي دعا غير ما مرّة إلى السّلم والسّلام والمحبّة والتّسامح والتّصالح، وتعايش الكلّ معاً بأخوّة واحترام وكرامة، دون تمييز على أساس اللون أو العرق أو الدّين، ولئن كانت هذه المبادئ العظيمة مُدرجة في كثير من دساتير الدّول، إلا أنّ شعب جنوب إفريقيا أضاف إليها درساً في كيفية تجاوز الماضي، ودمل الجراح، والغفران لمن اعتدى عليهم، ونكّل بهم ثلاثة قرون متوالية، وأعطى درساً في التّسامح والتعّالي على الآلام، والبحث عن الجانب الإنساني في شخصية العدوّ؛ ورصْد بقعة الضّوء مهما كانت صغيرة في محيط الظلام.

الهوامــش :

1 - نيلسون مانديلا (2013-1918): سياسي مناهض لنظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا، شغل منصب رئيس جنوب أفريقيا ما بين 1994 و 1999، كان أول رئيس أسود لجنوب أفريقيا، انتخب في أول انتخابات متعددة وممثلة لكل الأعراق، ركزت حكومته على تفكيكٍ إرث نظام الفصل العنصري من خلال التصدي للعنصرية المؤسساتية والفقر وعدم المساواة وتعزيز المصالحة العرقية سياسياً، هو قوميٍ أفريقي وديمقراطي اشتراكي، شغل منصب رئيس المؤتمر الوطني الأفريقي في الفترة من 1991 إلى 1997، كما شغل دولياً منصب الأمين العام لحركة عدم الانحياز 1998 و1998.
تلقى الكثير من الإشادات الدولية لموقفه المناهض للاستعمار وللفصل العنصري، حيث تلقى أكثر من 250 جائزة، منها جائزة نوبل للسلام عام 1993، وميدالية الرئاسة الأمريكية للحرية، ووسام لينين من النظام السوفييتي، تمتع مانديلا بالاحترام العميق في العالم عامة وفي جنوب أفريقيا خاصة، حتى صار يُلقب بـ"أب الأمة". المصدر:https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%86%D9%8A%D9%84%D8%B3%D9%88%D9%
2 - عبد العزيز عبد الرحمن حسين، نيلسون مانديلا، دار المؤلف، بيروت، الطبعة الأولى، 2014، ص: 11.
3 - انظر: شعبان عبد الحسين، التجديد والاجتهاد في النص الديني، بحث مقدّم إلى مؤتمر بيروت، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، 7-6 يونيو2011.
4 - نيلسون مانديلا، رحلتي الطويلة من أجل الحرية: السيرة الذاتية لرئيس جنوب إفريقيا، ترجمة: عاشور الشامس، مرشد ديفيدز، جمعية نشر اللغة العربية، جوهانسبورغ، 1998، ص: 168.
5 - عبد الحسين شعبان وآخرون، ثقافة حقوق الإنسان، البرنامج العربي لنشطاء حقوق الإنسان، القاهرة، 2001، ص: 22-21.
وانظر كذلك: إعلان مبادئ التسامح، اليونسكو، باريس، 1995.
6 - فاضل العماني، مانديلا أيقونة النضال والتسامح، جريدة الرياض، عدد 16603، 08 ديسمبر 2013.
7 - سعيد الكحل، مانديلا المسلم الحقيقي، موقع هسبريس، بتاريخ: 03 دجنبر 2013، الرابط: /www.hespress.com writers/96295.html
8 - مركز الخليج للدراسات الإستراتيجية، نيلسون مانديلا نموذج في التسامح والتصالح، جريدة أخبار الخليج، البحرين، العدد 12883، بتاريخ: 01 يوليو 2013.
9 - خضر دوملي، كتابات في بناء السلام والتعايش، مطبعة خاني، دهوك، الطبعة الأولى، 2014، ص: 18.
10 - نيلسون مانديلا، رحلتي الطويلة من أجل الحرية: السيرة الذاتية لرئيس جنوب إفريقيا، ترجمة: عاشور الشامس، مرشد ديفيدز، جمعية نشر اللغة العربية، جوهانسبورغ، 1998، ص: 585.
11 - نفسه، ص: 581-580.

سليمــــان بشير ديـــــان: لا بداية للفلسفة ولا وطن لهــا *

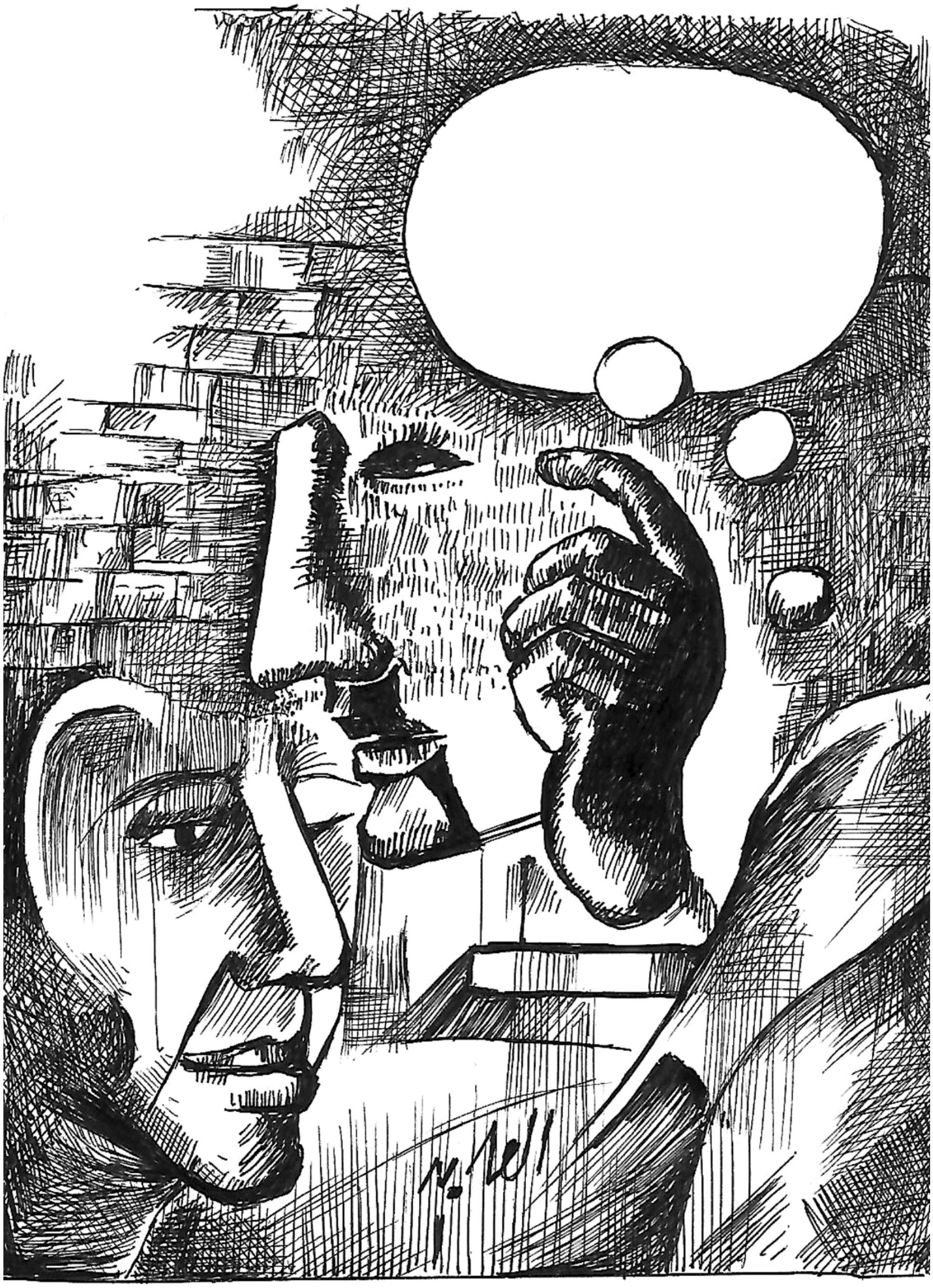
لحسن الصديق *esseddyq@yahoo.fr* // باحث

تقديم المترجم :

يتناول الفيلسوف السينغالي سليمان بشير ديان مقاربات مُهمة فيما يخص تاريخ الفلسفة ونشأتها. يشكك في كون ارتباط نشأتها بالغرب من خلال مساءلة الحجج التي يعتمد عليها مؤرخو الغرب للدفاع عن هذه الأطروحة. وقد وقف عند أسطورة (l'arbre à palabres) الإفريقية كنموذج مماثل للأغورا اليونانية لما بينهما من تشابه في الأدوار والوظائف. كما اعتبر أن الديمقراطية كنظام سياسي مطلب كوني لا يمكن القبول باستمراريته التاريخية لدى الغرب الذي عرف فترات تاريخية مهمة من الحكم المطلق. وقد استنتج سليمان بشير ديان أن الفلسفة لا بداية ولا أرض لها.

في كتابكم «برجسون ما بعد الكولونيالية» أوضحتم كيف كان برجسون مصدر إلهام في نفس الوقت للفلسفة الإفريقية لليوبول سيزار سنغور وللفكر الإسلامي لمحمد إقبال. هل يمكن أن نفهم من قولكم أن التجربة الفلسفية هي أولاً أوربية ثم تنتقل الى خارجها بعد ذلك؟

سليمان بشير ديان (**): فعلاً، ففي تصورنا لما يسمى تاريخ الفلسفة نجد أن هناك نوعا من الإبداع، وألح على هذا المفهوم. ففي بداية القرن التاسع عشر كان هناك فيلسوف يحمل اسم هيجل أطلق عبارة تحيل على هذا المعنى. أي أن الفلسفة أوروبية اتجاها وغاية. وفي هذا الإطار ولدت فكرة أن الفلسفة ولدت من لا شيء: أي أنها نشأت نتيجة لمعجزة إغريقية. وفي هذا الإطار أقول إن الفلسفة لا بداية لها ولا مكان خاص بها. وذلك لأن اليونانيين لم يعتقدوا أن أصل التفلسف كان عندهم من جهة، إذ أننا نجد أفلاطون يشير كثيراً إلى فضل الحضارة المصرية على اليونان. ومن جهة أخرى، فقد ذهب هيجل الى محاولة محو آثار مساهمة العالم العربي الإسلامي في تطور وبناء الفكر الفلسفي. ففي نظره لا يمثل المفكرون العرب واليهود إلا وسطاء بين أثينا الإغريق وأوروبا العصر الوسيط. وعكس ذلك نجد ديكارت قد أشار الى ان التجديد الدي عرفته الفلسفة والذي يمثل هو نفسه أكبر المساهمين فيه قد كان نتيجة «إبداع خارجي» أي خارج أوروبا. ويقصد بذلك بشكل دقيق علم الجبر الذي جاء من العالم العربي الإسلامي. وأفضل بدوري، الانطلاق من مفاهيم بسيطة: كل المجتمعات البشرية تدرك أنها ستنتهي إلى الموت، لذلك نجد لديها ثقافة تكريم الموتى، وتدرك أن موت كائن بشري يحمل دلالات متعددة إلى درجة أن مختلف الثقافات أبدعت مفهوم «العالم الآخر» بعد الموت. تؤدي هذه الأسئلة كلها بهذه المجتمعات إلى التساؤل عن معنى ودلالات الوجود البشري ولا نجدها غائبة لدى أي شعب.



صحيح أن الوعي بالذات الذي ينطلق من التأمل في الموت يكون شرارة لانبعاث ثقافة وفن وأساطير، أي حكمة، لكن ماذا عن وجود فكر نقدي انعكاسي تحليلي مرتبط بأسماء مثل بارميندس وفيثاغورس وأفلاطون وأرسطو؟

يجب أن ندقق النظر عن قرب، وأن نستنتج أننا نجد في كل الثقافات، ليس فقط مجرد حكمة بسيطة، بل نجد لديها تصورات نقدية للذات. فلديها القدرة على مساءلة المألوف والعادي. كما أنها تستعمل مبادئ التفكير العقلاني المنطقي كمبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع. لقد اشتغل الفيلسوف والإثنولوجي لوسيان ليفي بروهل Lucien Levy Bruhl في بناء إنتاجاته على فكرة أساسية مفادها أن قواعد التفكير العقلاني أوروبية محضة، وفي مقابل ذلك هناك ذهنيات» ما قبل- عقلانية» أو «بدائية». وقد تراجع عن هذه الفكرة في كتاباته الأخيرة وأعترف أن التفكير والمنطق الإنساني واحد في كل مناطق الكون. وقد أجاب برجسون عن هذا الاشكال بالقول: «إني لست إثنولوجياً». إن مُجرد القبول بهذه الفكرة يعني أن بعض البشر يجهلون قوانين السببية ومبدأ عدم التناقض التي يؤسسون عليها تفكيرهم وأفعالهم وهذا سيؤدي إلى أن تظهر أفعالهم متناقضة. وقد خلص المناطقة فتجنشتاين وكوين إلى نفس الخلاصات، أي أن مبادئ التفكير كونية.

وماذا عن الفكر العقلاني، الذي يتجاوز الحالات الخاصة، ليصل الى وحدة تختفي وراء الظواهر: أي تأمل الوجود كوجود؟

لقد قيل فعلاً إن بداية الفلسفة قد مرت عبر عبارة بارمندس: «الوجود موجود واللاوجود غير موجود». لم ينتبه أحد الى ان هذه العبارة لا يمكن التلفظ بها إلا إذا كنا داخل لغة تعتمد على الروابط بين الفاعل والصفة حتى جاء اميل بنفينيست خلال سنوات الخمسينات من القرن الماضي وآثار هذه الملاحظة. واذا أخذنا كمثال اللغات الهند ــ أوربية التي يوجد فيها الفعل «وجد» بالمعنى المعروف، فهل يمكن أن نجعل سؤالا مرتبطا ببنية لغوية معينة سؤالا كونيا؟ وهذا من الأسئلة التي يجب طرحها بصدد أي مفهوم من المفاهيم والتعريفات التي نحن بصدد ترجمتها إلى لغة أخرى.

ألا يمكن القول إذن بناء على قولكم إن الفلسفة أوروبية، أنها ليست كونية لكنها لازمت ميلاد المثاليات الكونية التي تسعى الى الانتشار كالديمقراطية مثلاً؟

من الضروري أن نعقد الأمور شيئاً ما. لقد ارتبطت نشأة الفلسفة اليونانية فعلاً بظهور مؤسسة الأغورا [Agora]: وهي عبارة عن مكان يجتمع فيه الناس كمواطنين للحوار والنقاش يكون فيه الانتصار للحجة والدليل وليس لسلطة شخص «مُعلم الحقيقة» حتى نبقى أوفياء لتعبير مارسيل ديتيين Marcel Détienne في عنوان لإحدى مقالاته. لكن السؤال الذي يطرح بهذا الصدد: ألا يوجد مثيل لهذه المؤسسة ببلد آخر غير اليونان؟

لقد أوضح جون جودفراي بيدينا Jean Godfroy Bidena أن مؤسسة (La palabre) (**) الإفريقية هي مثيلة لمؤسسة الأغورا اليونانية: تتمثل مهمتها في إثبات من هو على حق ومن على خطأ؟ يتمثل

الفرق في اختلاف المساطر بين المؤسستين. فليست المواجهة هنا سباقا، فبعد أن تبدأ المواجهة بين المتحدثين يحاول المحاور إظهار أن قراره يذهب في اتجاه الاجماع. وقد بَيَّن أمارتيا سين Amartia Sen وجود أشكال مشابهة للمنافسة الديمقراطية بالهند.

علاوة على ذلك، فلا يمكن القبول بأن أوروبا قد عرفت استمرار الديمقراطية بشكل دائم، كما عرفت الحكم المطلق لفترات تاريخية مهمة، وجاءت مختلف الثورات التي عرفتها كبحث عن إعادة تأسيس نظام الديمقراطية والانتصار لمفهوم الفضاء العمومي. الديمقراطية إذن هي إبداع مستمر: يمكن الاستشهاد بهذا الصدد بمؤلف يورغن هابرماس الذي خصّصه للبداية الفعلية لفضاء النقاش العمومي بشكل خالص. ومن حسن الحظ أنه بهذه الطريقة تصبح الديمقراطية مطلباً كونياً وعالمياً. فإذا كنت أناضل من أجل وجود فضاء عمومي بالسنغال فإني لا أشعر أنني أفعل ذلك من أجل جعله أوروبياً. فالإنسان يمتلك القدرة على بناء كرامته ليس من خلال وجود «مُعلم للحقيقة» أو عبر قوة وعنف السلاح بل بقوة الحجة والدليل.

إذا فكرنا دائماً انطلاقا من اللغة، هل بإمكاننا الاستنتاج ان التظاهر بكون الفلسفة كونية هو مجرد وهم؟

إن هذا الوضع النسبي والمفارق، الذي يدافع عنه بعض فلاسفة ما بعد الاستعمار، يبدو عبارة عن مأزق. إنني أعتقد من جهتي بالكونية لكن بتصورها كأفق: الذي يأخذ كمنطلق التعدد اللغوي دون منح أي امتياز للغة على أخرى في علاقتها بالفلسفة سواء تعلق ذلك باللغة اليونانية أو بتابعتها الألمانية كما عَبّر عن ذلك هايدجر. يجب على الفيلسوف أن يشتغل مترجماً من أجل تحقيق التفكير الكوني وفق دلالات جديدة. لا يتعلق الأمر هنا بكوني «عمودي» يطل من الأعلى بل نقصد كونياً «جانبياً» أو «أفقياً» كما عَبّر عن ذلك موريس ميرلوبونتي، وهو ما سميته «كوني الترجمة» الذي يقتضي الإقامة بين اللغات من أجل المشاركة من داخل هذه العلاقة في بناء فكر مشترك حقاً.

*** ورد هذا الحوار ضمن مجلة (Philosophie Magazine) العدد 100، يونيو 2016، ص 57-56.**

**** فيلسوف سينغالي ولد سنة 1955 بسان لويس بالسنغال، متخصص في تاريخ العلوم وفي الفلسفة الإسلامية. أستاذ ومدرس في شعبة الفلسفة واللغة الفرنسية بجامعة كولومبيا بالولايات المتحدة الأمريكية. يعتبر سليمان بشير ديان من تلامذة التوسير وجاك دريدا. له عدة مؤلفات منها: برجسون ما بعد الكولونيالي، قوة الحياة في فكر ليوبول سيزار سنغور ومحمد إقبال. مداد العلماء، تأملات في الفلسفة الافريقية، وكتاب حياتي في الإسلام.**

***** اجتماع دوري يعقده الجال في المناطق الافريقية منذ القدم لمناقشة الأخبار والمستجدات من أجل اتخاذ القرارات. كما نجد عبارة متداولة تتضمن هذا اللفظ بالمناطق الإفريقية (l'arbre à palabres) والتي تدل على الشجرة التي ينعقد تحتها اجتماع اهل القرية من اجل مناقشة كل ما يهم قريتهم.**

العالمية الثانية لإفريقيـا : أبو القاسم حاج حمـد نموذجاً

حمانة عبد الرحيم *abdohammana@gmail.com* // باحث في الدراسات الإسلامية

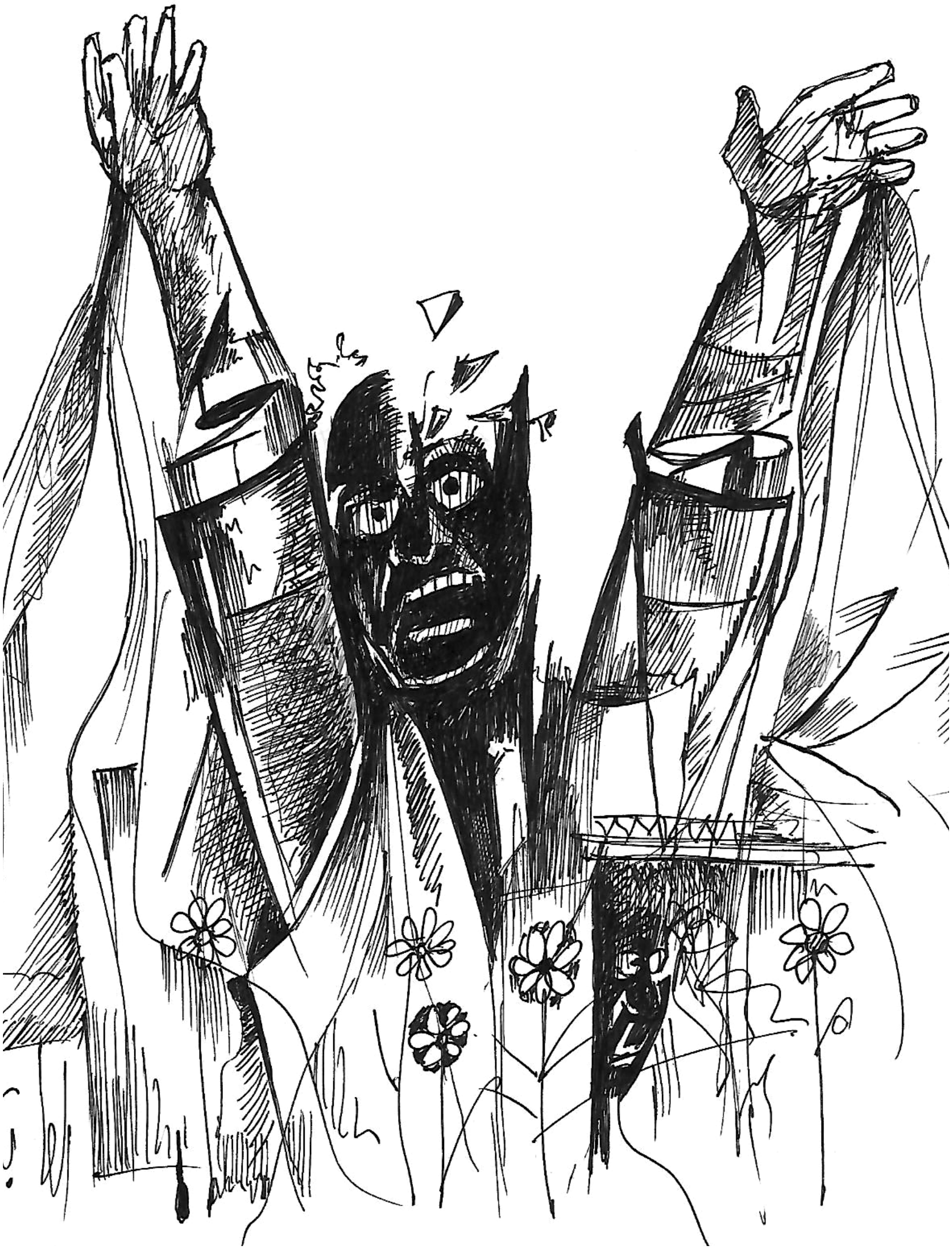
إن الناظر لإفريقيا والتحديات التي تعيش فيها يخرج باعتقاد جازم أنها تحتاج إلي محطة فكرية خاصة تخرجها من واقعها المتداخل إلى مستقبل فسيح أكثر تطلعاً إلى المعرفة والتطور، وواضح أن المتأمل في تاريخ الأمم والحضارات يخلص إلى أن التطور والازدهار ليسا حكراً على ضفة جغرافية دون سواها، فالضفة الأخرى كانت تعاني من معظم ما تعاني منه إفريقيا، إلا أن هناك عدة فوارق بين المجالين، أهمها أن أوروبا عرفت فكراً وفلسفة في معظم المجالات وكانت تدفع بالأوروبي إلى النهوض مرة أخرى والخروج من الانحطاط إلى التفوق، أما إفريقيا فتقل فيها الإنتاجات الفكرية مقارنة مع الضفة الأخرى وذلك راجع للتكوينات الدينية البدائية وعدم انخراطها في السير الحضاري وتمسكها الشديد بالطبيعة عكس الأجناس الأخرى وظهور تمثلات دينية بمختلف ربوعها.

رغم هذه الأعطاب الذاتية، ومعها الأعطاب الخارجية ذات الصلة بالحقبة الاستعمارية على الخصوص، وتلتها الحقبة الرأسمالية الراهنة، فقد عرفت بعض دول القارة الإفريقية القدرة على تجاوز هذه العراقيل وهي تسير بشكل تدريجي لكي تحتل مكانة داخل منظومة الدول الصاعدة، ونحسب أن بلوغ هذا الطموح الحضاري المشروع، يقتضي النهل من أرضية فكرية تقفز من خلالها من طور التخلف إلى طور التقدم وتنسجم مع ذاتها.

ونعتقد أن إحدى هذه المحطات الفكرية النافعة، والتي يمكن أن تعتمد عليها إفريقيا للنهوض بنفسها، مُجسدة في أعمال الفقيد محمد أبو القاسم حاج حمد، المفكر السوداني أو قل الحكيم الذي كشف عن أفقه المعرفي النوعي في عدة أعماله، وفي مقدمتها رائعة «العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة».

لقد أبدع الحاج حمد في كتابه، وحاول أن يفكك مناطق جد حساسة بالنسبة للإنسان وهي منطقة الغيب التي تطغى على الإنسان الإفريقي بشكل ملفت، قبل الانتقال إلى الإنسان الذي يُعرفه ذاته

تُعتبر فلسفة أبي القاسم حاج حمد من أهم الفلسفات الفكرية التي اتسمت بالمرونة وكفاءة التحليل الواقعي، وقد قال عنه عبد الوهاب المسيري: «وجدت أني أمام عمل في غاية الخطورة بمعنى إنني أعتقد أن هذا فتح لباب الاجتهاد في القرن العشرين».



جعل أبو القاسم النقد من شروط الوعي المنهجي، مستشهداً بالنموذج الحضاري الأوروبي [بما له وما عليه]، معتبراً أنها [أوروبا] «قدمت نقداً إيجابياً لمراحل تطورها العقلي ولاتجاهات هذا العقل، وقد أفادها هذا النقد كثيراً في البحوث التاريخية والاجتماعية، وزودنا بذخيرة رفيعة المستوى في فهم ثقافات الشعوب وتركيبها وتحولاتها».

لكي يتناغم مع محيطه، فالطبيعة التي يحاول في كثير من الأحيان تفسير الإنسان والغيب عن طريق الطبيعة للخروج إلى العالمية، مشتغلاً على مفاهيم العالمية وجدلية الغيب والإنسان والطبيعة، حيث يستخدم هذا التعبير في كتابه المرجعي «العالمية الإسلامية الثانية» بمعنى التقابل والتركيب واستقطاب كافة العناصر الفاعلة في الحركة، قائلا: «يرتبط مفهومنا للجدل بتطور الفكر الإنساني من مرحلة الكثرة إلى الثنائيات المتقابلة وإلى الوحدة الناظمة، والجدل هو التفاعل ضمن الوحدة الناظمة حيث تُحلل عناصر هذا التفاعل ثم يُعاد تركيبها، فالأصل في مفهومنا للجدل هو التحليل والتفاعل بمنطق الصيرورة الدائمة حيث لا تنطلق من التركيبات القبلية كـ»مُسَلمات عقلية سلفية».

هذا ما يُميز أبا القاسم، أي النظر والتفكر ليستلهم الحلول منطلقاً من نصوص الوحي التي جاءت مختومة بقوله تعالى: «أفلا تبصرون»، «أفلا تنظرون»، «لقوم يتفكرون».

نقرأ للراحل في رائعة «العالمية الاسلامية الثانية»: «كما تخضع البنائية الكونية الطبيعية لضوابط المجموعة الشمسية، فإن خرج نجم عن مداره واصطدم بغيره اختلت موازين الأجرام كلها؛ فكذلك القرآن بنائية منضبطة على مستوى الحرف وإعرابه وتشكيله»..، «فالكون يعطي تصوراً دقيقاً عن القدرة الإلهية التي تتجلى في الوحي، فمقابلة الكون بالقرآن هي مقابلة حكيمة تعبر على الانسجام في المصدر وهو الله، ثم أعطى تفسيراً آخر لقوة النفس الكامنة في الإنسان»، مضيفاً: «إن قوة النفس المستمدة من البنائية الكونية في سورة الشمس باعتبار أن النفس هي مركب تفاعل كوني، (والشمس وضحاها والقمر إذا تلاها والنهار إذا جلاها والليل إذا يغشاها والسماء وما بناها والأرض وما طحاها ونفس وما سواها) [الآيات الأولى من سورة الشمس]، فإن النفس تستمد قوتها من البنائية الكونية فتركيبها عائد إلى هذا التفاعل الجدلي الكوني أي النفس وتسويتها».

كان فكر الفقيد متناغماً مع ذاته ومحيطه الذي يمكن أن تستلهم منه هذه القارة قوتها، وأفضل تشخص لواقع هذه القارة هو من خلال قوله «فإنهم حبيس الأطر السكونية بحيث لم يعد في مقدورهم التعامل مع الصيرورة فرؤيتهم للزمان والمكان تظل تعاقبية تكرارية وهكذا فهمهم للأطوار، في حين يقتضي منطق القرآن الآخذ بمفهوم الصيرورة وليس السكونية»، فإن الإنسان الإفريقي ساكن في الزمن يؤمن بالتعاقبية وليس له مقدرة على الانتقال من السكون الذي يحجمه إلى الصيرورة التي تعلي من شأنه، ثم يحاول أن ينتقد الديانة الوثنية التي تحث على السكونية وعدم الفاعلية،

بتعبير المفكر السوري الراحل، صادق جلال العظم عندما أشار في كتابه: «نقد الفكر الديني» إلى أن «الموقف الديني القديم الممتلئ بالطمأنينة والتفاؤل في طريقه إلى الانهيار التام، لأننا نمر بتغيرات مهمة وبانقلاب علمي وثقافي شامل وبتحول صناعي واشتراكي جذري؛ إننا تأثرنا إلى أبعد الحدود بأخطر كتابين صدرا في القرنين الأخيرين: «رأس المال» [لماركس] و«أصل الأنواع» [لداروين]، ولقد ولى بالنسبة إلينا الموقف الجازم الإيجابي نحو الدين ومشكلاته مع أشلاء المجتمع التقليدي الإقطاعي الذي مزقته الآلة ونخرت عظامه والتنظيمات الاقتصادية والاجتماعية الحديثة».

نحسبُ أن الديانات البدائية الوثنية التي تزخر بها إفريقيا هي التي تعيق تفاعلها مع المستقبل فهي تخدر عقل الإفريقي، لذلك تحتاج إلى نقد قوي تستفيق معه ومحاولة توحيد الدين أو تقليصه لكيلا تكون هناك تعدد يخل بالتنوع إلى حد التضخم الوثني.

لقد جعل أبو القاسم النقد من شروط الوعي المنهجي وأعطى المثال بالحضارة الأوروبية، معتبراً أنها «قدمت نقداً إيجابياً لمراحل تطورها العقلي ولاتجاهات هذا العقل، وقد أفادها هذا النقد كثيراً في البحوث التاريخية والاجتماعية، وزودنا بذخيرة رفيعة المستوى في فهم ثقافات الشعوب وتركيبها وتحولاتها»، وواضح أن هذا النقد يمكن أن تقوم عليه هذه القارة.

إن مباحث أبي القاسم في كتابه هذا عميقة ومُثقلة بالهوامش التي تختصر إيديولوجيات ومسارات فكرية بين أوروبا والعرب محاولة كذلك استعمال الكفاءة اللغوية في إعطاء تفسير جديد للوحي والكون وهذا ما برع فيه باقتدار.

هذه مجرد وقفات عابرة مع هذا السفر العظيم للحكيم أبي القاسم حاج حمد، على أمل العودة لاحقاً بكثير تفصيل، وهي وقفات ذات صلة ومغذية للانتقال عبر محطات التقدم لأن الراحل يوضح الرؤية للتائه، ولهذا نرى أن فلسفة أبي القاسم حاج حمد تُعتبر من أهم الفلسفات الفكرية التي اتسمت بالمرونة وكفاءة التحليل الواقعي، وقد قال عنه عبد الوهاب المسيري: «وجدت أني أمام عمل في غاية الخطورة بمعنى إنني أعتقد أن هذا فتح لباب الاجتهاد في القرن العشرين»، أما الشيخ محمد الغزالي، فاعتبر أن «الأستاذ أبا القاسم له أسلوب عميق في الفكر يعلو ويعلو حتى يغيب عن عينيك أحياناً، فلذلك لن يستفيد من كتابه إلا متخصصون كبار والمؤلف يعز القرآن إعزازا كبيراً».

متى يخرج أبو القاسم من نكران الذات إلى الاعتراف؟

a f k a r

قراءات

«أخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» لماكس فيبر

يوسف الكلاخي elkalakhi.youssef@gmail.com // أستاذ باحث في الفلسفة

1. ماكس فيبر

وُلد ماكس فيبر في الثاني والعشرين من شهر أبريل عام 1864 في مدينة إيرفورت (ولاية تورينغن) وترعرع في عائلة محافظة. وبعد أن أنهى دراسته، التحق عالم المستقبل بجامعات عديدة في برلين وهايدلبرغ ودرس علوم الحقوق والفلسفة والتاريخ والاقتصاد القومي. وعند بلوغه سن الثلاثين دُعي فيبر للعمل كبروفسور في كلية الاقتصاد القومي في جامعة فرايبورغ (جنوب ألمانيا). وبعد ذلك، انتقل إلى جامعة هايدلبرغ.

بعد انتقاله إلى هذه الجامعة العريقة، أُصيب فيبر بمرض نفسي أجبره على مزاولة عمله على مدى سبع سنوات بشكل متقطع. وكان عام 1904 بمثابة ولادة جيدة لفيبر، فقد بدأ من جديد بنشر أعمال كان أهمية كبيرة في مجال علوم الاجتماع والفلسفة والاقتصاد. وفي عام 1909 شارك فيبر في تأسيس الجمعية الألمانية لعلوم الاجتماع. ومن ثم بدأ فيبر عام 1913 بكتابة أحد أهم أعماله وهو «الاقتصاد والمجتمع» والذي نُشر لأول مرة عام 1922، أي بعد وفاته. وبدأت تظهر اهتمامات فيبر بالأمور السياسية الراهنة عام 1915. هذا ويُعتبر فيبر أحد المؤسسين للحزب الديمقراطي الألماني عام 1919. وفي نفس العام كتب عملين مهمين هما «العلم كمهنة» و»السياسة كمهنة».

2.أخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية

إذا كانت الماركسية اعتبرت أن العامل الاقتصادي والاجتماعي هو الذي يحدد وعي الناس أو كما يقول ماركس: «ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجوهم، بل وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم» فإن ماركس فيبر من خلال أبحاثه السوسيولوجية خصوصاً في الدين والمجتمع والسياسة والاقتصاد، اعتبر أن القيم الثقافية وعلى رأسها القيم الدينية هي التي أرست معالم الرأسمالية وهي التي ساهمت في تكوين الحرية الفردية التي تقوم على مبدأ المبادرة والربح وامتلاك الثروة. ويعتبر كتاب أخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية لماكس فيبر من أهم كتاباته التي تؤسس لهذه الفكرة. حيث يقول ماكس فيبر: «فقد كانت القوى السحرية والدينية، إضافة إلى أفكار أخلاقية مبنية على أساسها، تعد من بين العناصر الأكثر أهمية في تكوين السلوك» (1).

اعتمد ماكس فيبر في مقاربته للموضوع على مقاربة سوسيولوجية تعتمد المقارنة بين مجموع الطوائف الدينية التي كانت منتشرة في أوروبا ومن بينها (الكاتوليكية والكالفانية والبروتستانتية). وخلص في نهاية هذا البحث إلى أن الطائفة البروتستانتية هي الأقرب إلى روح الرأسمالية حيث نقرأ

له: «إذا عدنا إلى الإحصائيات المهنية في بلد تتعايش فيه طوائف دينية متعددة، نلحظ بصورة متواترة، واقعا أثار العديد من المرات نقاشات حادة في الصحف والكتابات الأدبية، والمؤتمرات الكاثوليكية في ألمانيا، يتلخص هذا الواقع في أن رجال الأعمال وأصحاب الحيازات الرأسمالية، وكذلك ممثلي الشرائح العليا المصنفة من اليد العاملة، وفوق ذلك، الملاك التقني والتجاري ذا الثقافة الرفيعة في المؤسسات الحديثة هم بأغلبية كبيرة من الطائفة البروتستانتية» (2).

من خلال هذه الفقرة من النص يتضح جلياً أن الطائفة البروتستانتية تحتكر مختلف القطاعات الحيوية اقتصادياً واجتماعياً، وهذا ما جعلها أقرب إلي روح الرأسمالية، لكن إلى جانب هذا العامل، أرجع ماكس فيبر سبب حيازة البروتستانت لأهم المناصب إلى الظروف التاريخية التي تفسر مساهمة البروتستانت القوية نسبياً في ملكية الرساميل وفي الإدارة الذي قد يكون ناجماً عن ثورة كبيرة جداً انتقلت إليهم بالوراثة، إضافة إلى هذا لاحظ فيبر كذلك من خلال مقارنته بين أخلاق البروتستانتية والكاثوليكية أن البروتستانتية بأنها تهتم بمباهج الحياة وترى أن على الفرد أن يعيش باستمتاع وإثارة ومجازفة على عكس ما تتسم به الكاثوليكية كونها في رأي فيبر أكثر انفصالاً عن العالم وأنها تعطي لا مبالاة كبيره إزاء ثروات العالم وهنا جاء في كتابه: «الكاثوليكي أكثر هدوءا، وهو مسكون بعطش قليل جداً إلى الكسب، ويفضل حياة آمنة، ولو مع مدخول ضئيل جدا، على حياة إثارة ومجازفة ولو وفرت له الثروات والأمجاد، تقول الحكمة الشعبية بطرافة «إما أن تأكل جيدا أو أن تنام جيداً» في الحالة الحاضرة يفضل البروتستانتي أن يأكل جيدا بينما يفضل الكاثوليكي أن ينام هادئاً» (3).

وكذلك في مقارنته بين البروتستانتية والكالفينية، يرى فيبر أن الكالفينية وُجدت لتعظيم الرب، أي أنها تضعه بمحل تنفيذ الأوامر الربانية فيعيش حياة اجتماعية محورها هو حياة روحانية ربانية خالصة، فيصبح هذا الاندماج للحياة الدينية بالاجتماعية مُلبياً للحياة البشرية ومُعبراً عن قيمة العمل المعروف كفعل لتمجيد الرب وتعظيمه لا لتحقيق مكاسب شخصية، وتكتمل الصورة المثالية للكالفينية بنظرها إلى الفرد والأخلاق على أنها علاقة بدون صراع، في حين يعتبر البروتستانتية أن علاقة الإنسان بربه هي علاقة فردية، أي أن الله يبارك لعبده من خلال ما يقوم به من أعمال، ولكي يعرف هذا العبد إذا كان الله راض أو غير راض عنه يحب أن يراقب سلوكه فإن كانت أعماله تبوء بالنجاح ويعيش عيشة راضية فالله بذلك راض عنه وإذا كانت سلوكاته غير معتدلة وعمله غير ناجح فالله بذلك غير راض عنه، (هنا يصبح مبدأ الرضى حافزاً من أجل العمل الأكثر والإنتاج).

مَكن هذا الفهم الذي جاءت به البروتستانتية البروتستانتيين من مجموعة من الأفكار التي لم تكن واردة لديهم من قبل، حيث لم يبقى هناك ما يسمى بالوسيط بين الله والعبد وإنما أصبح الإنسان في علاقة مباشرة بينه وبين ربه لا يعوقهما أي حجاب ومقياس رضى الله هو قياس العبد لسيرته في الحياة الدنيا ولعلاقته مع باقي العباد، هذا التصور فرض نمطاً معيناً من السلوك على المؤمن، وهو ما يُسمى بالنمط المعتدل المائل للتقشف، حيث إذا كان الإنسان رابحاً في التجارة فأرباحه لا يجب أن تصرف في التكبر على الناس والفخر ولا على ارتكاب الأثام والمحرمات لكي لا يطغى العبد، فالتصور البروتستانتي فرض على المؤمنين أن يكونوا معتدلين في أسلوب حياتهم، هذه الأخلاق جعلت الناس يراكموا الثورات

لقد تحدّد تطور الرأسمالية بتطور الإمكانيات التكنولوجية، وتعتمد عقلانيتها على إمكانية تقييم هذه العوامل التكنولوجية وعلى العلم الحديث خاصة علوم الطبيعة القائمة على الرياضيات والتجريب الفعلي وقد تقدمت هذه العلوم بفضل الدوافع والمصالح.

عن طريق العمل المتواصل وعدم التبذير والاستثمار أكثر من أجل مضاعفة الأرباح وتوسيع الإنتاج، حيث أدى هذا إلى ما يسمى بعقلنة الاقتصاد وخضوعه للمنهجية في السلوك وهيمنة روح من العقلنة في ضبط الأمور، كنتيجة لهذا الإصلاح، من هنا ربط فيبر البروتستانتية بظهور الرأسمالية.

من بين الأفكار كذلك التي دافع عليها فيبر في كتابه، أن الرأسمالية لم تعرف في الغرب وأنها ظاهرة غربية محضة وهي ليست مجرد (العطش للربح) أو البحث عن الفائدة، بل هي السيادة عن طريق التنظير العقلي لهذه الدوافع اللا عقلية إنها البحث عن الفائدة المتجددة باستمرار في مؤسسة دائمة قائمة على التنظير العقلي، لقد وجدت الرأسمالية في الشرق القديم بصورة بدائية خاصة في التجارة لكنها وجدت في الغرب على ما يقول في صورة مؤسسات، ونُظم، سلف وبنوك، استغلال العبيد في الزراعة، لذلك عرفت الرأسمالية الأوربية بأنها (قرصنة رأسمالية)، الغرب هو الذي عرف التنظيم الرأسمالي للعمل الحر ووضع قواعد المحاسبة العقلانية، وتم الفصل في الغرب بين المنزل والمصنع تم انصب كذلك في التنظيم الرأسمالي للعمل الحر، ومن هنا نشأت في الغرب وحده ما يُسمى بالبرجوازية أو حتى البروليتاريا كنتيجة للتنظيم الحر للعمل، وكذلك الصراع بين الدائنين والمدنين، من ملاك والفلاحين بين أصحاب العمل والعمال. ولقد تحدّد تطور الرأسمالية بتطور الإمكانيات التكنولوجية، وتعتمد عقلانيتها على إمكانية تقييم هذه العوامل التكنولوجية وعلى العلم الحديث خاصة علوم الطبيعة القائمة على الرياضيات والتجريب الفعلي وقد تقدمت هذه العلوم بفضل الدوافع والمصالح الرأسمالية التي تستفيد من تطبيقاتها العلمية، لقد نشأت الرياضيات في الهند ولكن الرأسمالية هي التي استغلت المعرفة العلمية والتكنولوجيا.

كما أن فيبر لا يرى في الرأسمالية ما رآه لينين من أنها أعلى مراحل الاستعمار وأن الاستعمار هو النتيجة الطبيعية لفتح الأسواق وتصريف المنتجات والحصول على المواد الخام واستثمار رؤوس الأموال، ويعتبر فيبر أن العلم والتكنولوجيا موجودة على أوسع نطاق في النظم الاشتراكية التي تقوم على الربح والفائدة، وكذلك التنظير العقلي لا يتميز به النظام الرأسمالي وحده، فالتخطيط في النظام الاشتراكي يقوم أيضا على العقلانية التي هي أساس العلم.

يحاول فيبر تلمس الأساس النظري أو ما يسميه (روح الرأسمالية) فالرأسمالية ليست هذه القائمة على الأنانية والشره والرغبة في الكسب بلا أدنى تورع أي (رأسمالية فجة)، وإنما الرأسمالية هي ظاهرة جماهيرية مرتبطة بالوعي، الرأسمالية الفجة هي مرحلة سابقة على الرأسمالية النظرية، فبينما تقوم الأولى على الأخلاق تقوم الثانية على أخلاق، الرأسمالية الواعية هي الاستعمال العقلي لرأس المال في

مؤسسة دائمة والتنظيم العقلي الرأسمالي للعمل الحر.ويعرض فيبر روح الرأسمالية في المبادئ التي وضعها بنيامين فرانكلين وهي:

الوقت هو المال.

الثقة في المال.

المال بطبيعته يولد المال.

الدافع الجيد هو كيفية الحصول على مال الآخرين.

أهمية الأفعال اليومية لكسب ثقة الناس.

الظهور بمظهر الرجل الشريف الورع.

روح الرأسمالية إذن هي النفعية المحضة وفضائلها تقوم على النفاق، وقد اعتبر فرانكلين لذلك بقوله إن الله قد أوحي إليه بنفعية الفضائل، والله هو المنفعة، إن روح الرأسمالية هي البحث العقلي والمنهجي للربح وعلى هذه الروح أن تخلق رأس المال نفسه. كما اعتبر ماكس فيبر التربية الدينية هي أفضل وسيلة للتربية الاقتصادية، إذ يصبح العمل إلزاماً خلقياً ويزيد الإنتاج ويتم إخراجه من العمل اليومي الروتيني التقليدي.

3.خلاصة واستنتاجات

ـ لقد حاول فيبر البحث في العلاقة بين أخلاق البروتستانتيين وبين نمو الروح الرأسمالية وكيف تتحول الأفكار إلى قوى تاريخية فعالةّ.

ـ لقد استطاع فيبر أن يوضح الشكل والوجهة اللذين تمكنت الحركة الدينية عبرهما على تطور الحضارة المادية على أساس أشكال القرابة الانتقالية، فقد وجد خلال دراسته عن الأخلاق البروتستانتية أن الرأسمالية الحديثة نشأت من خلال العقيدة البروتستانتية بما تتضمنه من سلوك وأخلاقيات عملية.

ـ لقد اعتبر فيبر الدين هو المحرك الأساس للأنشطة الاقتصادية والإنتاجية التي يُمارسها المجتمع، فسلوك الأفراد في مختلف المجتمعات يفهم في إطار تصورهم العام للوجود، وتعتبر المعتقدات الدينية وتفسيراتها إحدى هذه التصورات، فهذه التصورات الدينية تعد إحدى محددات السلوك الاقتصادي ومن ثم، فهي إحدى أسباب تحديد السلوك وبالتالي تشكيل الفعل الاجتماعي.

4.ملاحظات عامة

بالرغم مما يسود دراسة فيبر من موضوعية واعتماد على البيانات الإحصائية، إلا أن الطابع اللاهوتي قد غلب عليها وكانت دراسة للبروتستانتية أكثر دراسة للرأسمالية. كما غلبت على الدراسة التشعيبات والتفريعات حتى ليفقد القارئ الخط في الدراسة والهدف الذي ترمي إليه، كما اعتمدت الدراسة على تتبع أنماط السلوك ومظاهر الثقوى التي تعتبر أهم قيمة خلقية في البروتستانتية حتى فقدت الدراسة طابعها النظري العام.

ـ من ناحية أخرى يتحدث ماكس فيبر عن روح الرأسمالية ويفيض في بيان أسسها دون أن يحاول أن

قراءات.

يربط الفعل بين الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية.

ـ يدرس فيبر الصلة بين الرأسمالية ويجعلها صلة إيجابية، فالأخلاق البروتستانتية هي التي أقامت دعائم الرأسمالية، وبالتالي يجب الإبقاء على هذه الأخلاق للمحافظة على هذا النظام وإعطائه دفعة روحية جديدة إيديولوجية دينية وهذا يعني فقره الفكري وضعف أسسه النظرية.

ـ لقد نشأت الرأسمالية التقنية والرأسمالية التجارية قبل ظهور البروتستانتية في القرن 15، وكانت مدن ايطاليا وجمهورياتها ممثلة لهذه الصورة المبكرة للرأسمالية الصناعية في القرن 19 كانت أكثر ازدهاراً في الجنوب على سواحل البحر الأبيض المتوسط منه في الشمال باستثناء هولندا وانجلترا، وكانت الحركة التجارية أساساً في الجنوب بعد عصر الاستكشافات الجغرافية والاستعمار الهولندي والاسباني والبرتغالي قبل نشأة البروتستانتية.

إن محاولة تفسير ظاهرة اقتصادية بعلة خلقية أو دينية هو في الحقيقة تجني على الواقع وعلى العلم على السواء، فالظواهر الموضوعية لها عللها الموضوعية، وآية محاولة لتفسير الظواهر الاقتصادية بإرجاعها إلى أمزجة الشعوب وطبائعها على اختلاف الطوائف والأجناس لتكشف عن نظرية عنصرية يتحد فيها الدين بالعنصرية.

لقد ظهرت الرأسمالية في المناطق الأكثر تصنيعا كما لاحظ عالم الاجتماع بوكله وكما لاحظ الشاعر كينس، في ظروف اقتصادية معينة، ولكن فيبر يحيل إلى نظري عنصرية ويجعل ظهورها في هذه المناطق نتيجة لتميزها بمستوى حضاري رفيع، فالشمال أكثر تقدما من الجنوب ولكن الحقيقة أن التصنيع نفسه هو الدافع لتغيير العقلية، قد يكون الدين أحد العوامل الموجهة ولكن الدين في هذه الحالة يكون أقرب إلى الايدولوجيا أي تصور للعالم. لكن فيبر يجعله العامل الوحيد ويغفل ما سواه مثل الهجرة وتغيير المكان، والتجارة البحرية وخيرات المستعمرات ونشأة المدن الساحلية، ثم اكتشاف الآلة أخيراً، لا يمكن تفسير الرأسمالية إذن بعامل واحد هو العامل الديني، لأنها ظاهرة تاريخية وليدة الأوضاع تخضع لظروف موضوعية لم يأخذها فيبر في الاعتبار.

الهوامــش:

ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلد، مراجعة جورج أبي صالح، لبنان، رأس بيروت، المنارة، بناية الفاخوري، مركز الانماء القومي، ص 12.

ماكس فيبر، نفس المرجع، ص 18-17.

ماكس فيبر، نفس المرجع، ص 59-58.

«تعطيل العقل في الفكر الإسلامي لرزيقـــــة عدنـــــاني»*

حمزة بومليك // باحث في الفكر الإسلامي

صدر عن دار النشر أفريقيا الشرق كتاب متوسط الحجم، للباحثة الجزائرية رزيقة عدناني، عنونته بتعطيل العقل في الفكر الإسلامي. (عدناني، رزيقة: "تعطيل العقل في الفكر الإسلامي. يخدم العقل أم يضر به؟" أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011.)

وتساءلت المؤلفة في مستهل الكتاب: هل يخدم العقلُ الإسلامَ أم يضُر به؟ وقد ضمنته أربعة فصول وهي: مشكلة الفكر الإسلامي مشكلة معرفية بين الإلهي والمصدر البشري؟ الفصل الثاني: من مشكلة الفكر إلى مشكلة العقل، الفصل الثالث: انعكاسات تعطيل العقل على التفكير، الفصل الرابع: النسبية مبدأ إسلامي.

ولعل الإشكالية التي تحاول المؤلفة معالجتها في هذا الكتاب لا تراوح مفهوم العقل في التمثل الشائع في الفكر الإسلامي بصفة عامة، ومخلفات تعطيل العقل بوجه من الأوجه، إن على المستوى الفكري أو الديني.

مشكلة الفكر الإسلامي مشكلة معرفية بين الإلهي والمصدر البشري

عرفت الأمة الإسلامية ازدهاراً على جميع الأصعدة، تمخض عنه بزوغ فجر مجموعة من العلوم، ويجمع عمداء الفكر الإسلامي حول مثانة الحضارة الإسلامية آنذاك، لكن قبل أن يعيش الفكر الإسلامي تلك المكانة لا ريب أنه عرف في البداية مجموعة من الصعوبات، كالتي يعيشها اليوم أو أكثر، لكنه تجاوزها آنذاك بالاجتهاد والنظر المقاصدي، باعتبار التفكير هو الأداة التي تروم معالجة القضايا الفكرية المطروحة والكشف عن حلول واقعية موثوقة، لرفع الحرج عن الناس من جهة ولفهم المقاصد الشرعية من جهة ثانية، في العاجل والآجل، في المسائل الدنيوية والأخروية، «إن الظروف التي أحاطت بحياة المسلمين الذين تلقوا الرسالة وعاشوا فترة البعثة، كانت تقول أنهم سيعرفون أكبر المشاكل الفكرية والإجتماعية والنفسية الفلسفية» (ص:14).

معلوم أن الفكر الإسلامي وعقل المسلم ظلا حائرين أمام قضايا لم تكن في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، الأمر الذي حتم على الفقهاء النظر والتمعن في النوازل والأقضية لإظهار ما يكون اجتهاداً قد يريح الناس من عناء التيه، «ولأن الوقائع المتجددة لا توفي بها النصوص» (ص:15)، كان من الضروري مجابهة الواقع بعد وفاة الرسول الله صلى الله عليه وسلم، فكان إعمال العقل في القضايا المطروحة منعرجا آخر في تاريخ الفكر الإسلامي الكلاسيكي، وتبقى المشكلة المعرفية بارزة داخل الفكر الإسلامي؛

حيث نجد عمر ابن الخطاب قد ألغى عقوبة السرقة في عام المجاعة، ولم يعتمد كل الصحابة على الاجتهاد، ذلك أن شواهد عدة تذكر عزوف البعض منهم عن الاجتهاد مخافة الخروج عن كتاب الله وسنة نبيه.

ونذكر أيضاً رد أبي بكر الصديق عندما طلب منه تفسير القرآن فقال: «أي سماء تضلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كلام الله ما ليس فيه» (نفسه، ص:23)، هنا يتبدى ورع الصحابي وخشيته من انزياحه عن المعنى المراد من الآية. ومع توالي الأيام زادت الحاجة إلى العقل في عصر التابعين، فكان التوسع في الحضارة الإسلامية يقابله ضرورة وجود إجابات صريحة من خلال النظر في قضايا العقل والاجتهاد، خصوصا مع تنامي الاحتكاك مع الفلسفات والحضارات، الأمر الذي تطلب نوعا من الدقة والحكمة في تبيان أحكام قضايا الواقع؛ فصارت طرق الاجتهاد تتميز من غير انحراف، بل الجميع متعلقون بالكتاب والسنة، ويعتبرونها المنجاة من هاوية الباطل، وهنا احتدم الصراع بين مكتفٍ بظاهر النص وبين من يعتمد التأويل في استنباط المعاني والأحكام، فشهد هذا العصر مجموعة من القضايا التي صاحبت تطور الفكر الإسلامي، من بينها التفسير في مقابل التأويل وقضية خلق القرآن، بالإضافة إلى الأسماء والصفات. ونوقشت هذه المسائل جراء الاحتكاك مع الفلسفات الغربية، كما قلنا آنفا، فتبلور عنها جدل واسع في الأوساط الفكرية حيث شهدت حراكا بين أنصار النقل في مقابل النزعة العقلية. والناظر في كتاب ''فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال'' لابن رشد يفهم هذه الجدلية الواسعة، حيث أنه حاول التوفيق بين الإيمان والعقل، وهذه المحاولة التوفيقية أخذت جزءا كبيرا في الوسط الفكري مع الممهدين للفلسفة الإسلامية مثل الكندي والفرابي وابن رشد.

إن انعدام النصوص الصريحة في بعض النوازل، ترك المجال أمام التفكير والاجتهاد، والجدير بالذكر هنا أن القرآن الكريم دعا، في أكثر من مرة، إلى التفكير وعدم كبح جماح العقل، ومنه فالفكر الإسلامي رغم تعدد مشكلاته إلا أنه لا ينفك عن الخوض في المعرفة، وذلك بغية الجمع بين الحقيقة الدينية (الوحي) والدنيوية الوضعية (الفكر البشري)، وبالعودة إلى حياة الصحابة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، وتضارب المواقف حول إعمال العقل من عدمه في بعض مجالات الشريعة التي لم ترد في النصوص صريحة، وحاجة الناس إلى من يرشد العامة إلى دينهم، كلها عوامل عجلت بطرح السؤال القديم الجديد، هل يحق الخوض في القضايا والنوازل المستجدة بالاعتماد على العقل كدليل ومصدر للمعرفة أم لا؟

من مشكلة الفكر إلى مشكلة العقل

تحاول المؤلفة في هذا الفصل الإجابة عن مجموعة من الأسئلة التي طرحتها في المقدمة، للغوص في الإشكالية العميقة التي ظلت تلازم مسار الفكر الإسلامي عموماً، وهي: من مشكلة الفكر إلى مشكلة العقل.

في الحقيقة ظل هذا السؤال يحتل مكانة كبرى داخل الفكر الإسلامي، حيث لبث هذا الأخير يعيش شروداً كبيراً بين محتفظ بالنص كما هو وبين منفتح على باطن النص ومحاولة الاجتهاد في معانيه،

الأمر الذي ولد هذين التيارين: الظاهري والباطني. والواقع أن الاختلاف أخد له حيزاً في الأوساط الفكرية عموماً، حتى أصبح من المشكلات المستعصية في الفكر الإسلامي، ومن المهم أن كلا الفريقين يُعمل العقل في الإجتهاد والفكر، لكن بدرجات متفاوتة.

إن انتصار المذهب النقلي على المذهب العقلي، والمدة الزمنية التي عمرها، بداية من الفترة التي يؤرخ لها حوالي القرن الثالث عشر ميلادي، ضيق حقيقة مجال التفكير إلى حد ما، خصوصا إذا علمنا أن المذهب السائد آنذاك يخالف العقل تمام الاختلاف، بل ويعتبر في كثير من الأحيان إعمال العقل هو من صنيع الزندقة والخروج عن تعاليم الدين، واستمر الحال على ما هو عليه قرونا من الزمن، فظلت العلاقة بين الدين والعقل في الغالب ما تشوبها صراعات، ونجد الغزالي يوافق ما قلناه عندما يعبر بقوله: «العقل وحي من الداخل والوحي عقل من الخارج».

ولربما الغزالي هنا كشف عن موقفه من العقل والنقل المتمثل، في نهاية المطاف، في قوله بعلاقة التكامل والتجانس، وعلى الرغم من المواقف التي تتوافق وفكره؛ لم يمنع هذا من استفحال تلك المشكلة العويصة داخل المجتمع الإسلامي، فظل العقل محاطاً بالقوانين الصارمة لضمان (شرعية الدين)، ونجده حاضرا عند الفلاسفة المسلمين، إلا أنه يخضع دائما لوابل من القوانين، هذه الأخيرة «الـتي تمكن الفكر عند احترامها من الانتقال من قضية إلى أخرى بطريقة منطقية صارمة ترتبط فيها القضية السابقة بالقضية اللاحقة»(ص: 56)، وهذا لم يمنع من حضوره عند الفلاسفة المسلمين أمثال الكندي والفرابي وابن رشد والغزالي...، دونما الإخلال بالتحقق، وانطلاقا من قاعدة: «ما يصدق على الكل يصدق على الجزء» (ص:58)، حاولت المؤلفة تبيان حقيقة جديرة بالاهتمام وهي: أنه لا يمكن الحكم على فرد معين وهو داخل الجماعة، أنه يخرج عن الحكم الذي يوجه لجماعته بوجه من الأوجه؛ لذا فما يصدق على الكل يصدق كذلك على الجزء، وهذا تبعاً للمنطق العقلي، الأمر الذي يبرز مكانة العقل وضرورته في ارساء مكانة الفكر البشري، ولأن العقل مناط التكليف كما يقول الأصوليون يكون من اللازم ضمان وجوده لضمان استمرارية التفكير، وربما بإمكان المنطق تجنب ذلك الجدال العميق الذي عرفه كل من التيار العقلي والعقائدي، وهنا لا يمكن المرور على هذه المشكلة مروراً سطحياً بل يقتضي منا التريث قليلاً، خصوصاً إذا علمنا أن تلك الجدلية بينهما أخذت حيزاً كبيراً في الأوساط الفكرية ولازالت إلى يومنا هذا.

إن العقل داخل الفكر الإسلامي يحظى بالاحترام الجدير لكن عندما تعلق الأمر بالنص الشرعي رأى ثلة من المسلمين أنه بمثابة تهديد للدين وللثرات الفقهي، فكان التعامل معه بنوع من الحيطة

تتطلب المعرفة الإسلامية من الباحث في موضوعاتها الإلمام بشتى العلوم لغناها وتعدد مصادرها. والإيمان بنسبية الاجتهاد يجعلنا نتبنى ثقافة الاختلاف، مما ينقلنا إلى رحابة الفكر بصفة عامة والفكر الإسلامي خاصة.

والحذر، وهنا يطرح السؤال: هل دائما ما كانت طبيعة العلاقة بين العقل والنقل تكاملية أم تجاوزت ذلك إلى التفاضل؟

نجد المؤلفة تطوي بعضاً من الزمن وتعرج نحو الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، بحيث يرى المؤرخون للفكر الإسلامي أن حملة نابليون كانت بمثابة النافذة التي عرف، من خلالها، المسلمون تلك الإشراقة التي يشهدها الغرب اليوم. ومرد ذلك، في نظرهم، إلى تلك القيود التي كسرها الغرب، والتي مكنته من التطور والصحوة التي لازمت جميع مستوياته، فكان التحرر من تعاليم الدين، والانفلات من سلطة الكنيسة، والجرأة في تناول مجالات الحياة، سببا في بروز وتقدم الفكر الغربي. وهذا الإنعتاق والتحرر من شراك (الدين) لم يحصل في الأوساط الإسلامية بالنظر إلى قدسية ومكانة النص الشرعي عند المسلمين، فظلت تفرض لنفسها مكانا هاما، ولا يمكن أن يعاب على الفكر الإسلامي هذا الركون صوب الحفاظ على تعاليم الدين الإسلامي، بقدر ما يُعاب على بعض المسلمين ــ علماء ورجال الدين ــ تلك النظرة الضيقة، وإهمالهم العقل والدراية على حساب النقل والرواية، هي في الحقيقة دعوة لتجاوز تلك القطيعة مع العقل من جهة، ومع الفكر الغربي من جهة أخرى، بغية خلق ثنائية وأرضية خصبة تتسم بنوع من التأثير والتأثر، والنهوض بالاجتهاد والتفكير، لأن تعطيل العقل يؤدي إلى الجمود والركود الذي يلازمنا إلى يومنا هذا؛ ومنه يكون التنصل من التفكير، وعدم الاحتكاك بالغرب، قد زادانا تعطيلاً لعقلنا المسلم.

رغم ما دُوِن وكتب في الدعوة إلى الاجتهاد في فكرنا المعاصر إلا أننا لا زلنا نعيش على واقع القطيعة، ولا يعتقد معتقد أننا ندعو إلى الانفتاح الكامل على الفكر الغربي، واستهلاكه دونما الاحتكام إلى تراثنا الإسلامي. بل على العكس تماماً، ينبغي الانفتاح بهدف الاحتكاك وليس بفقدان هويتنا، مع ضرورة الحفاظ على الثوابت الإسلامية؛ فما يصلح لمجتمع القرن السابع، منطقياً، قد لا يبقى صالحاً في مجمله لمجتمع القرن الواحد والعشرين، في مجال التشريعات طبعاً وليس في مسائل الاعتقاد والأصول وغيرها. فواقعنا اليوم يعرف تسارع المستجدات والنوازل، لدى فإن الأمر يقتضي مجابهة الواقع ومقارعته بالدليل والحجج العقلية، ويكون بذلك من الضروري إعادة صياغة الاجتهاد ليبقى الإسلام بمفهومه الشامل وصلاحيته لكل الأزمان.

انعكاسات تعطيل العقل على التفكير

يبدو أن الكاتبة هنا تجاوزت المشكلة وتحديدها إلى الوقوف على تلك الانعكاسات التي تنعكس سلباً على تعطيل العقل في الفكر الإسلامي، حيث سلطت هنا الضوء على موضوع العَلمانية من خلال ما رأته من تناقضات في تناول موضوعها، فاعتمدت على دراسات لبعض المفكرين من أمثال شاكر النابلسي، حيث اعتبر العلمانية نتاج بحث، وهي حسب قوله متجذرة في الحضارة الإسلامية، بل «إن العلمانية العربية أقدم بكثير من العلمانية الغربية، وأطول جذورا في تاريخ الفكر الإنساني» (ص:93)، وعبر عن ذلك من خلال نقطتين أساسيتين: الأولى أنه لا يصح القول بأن العلمانية مستوردة من الغرب، والثانية أن العلمانية لا يجوز اعتبارها مناقضة للدين، وهنا وقفت الكاتبة على بعض

الأدلة التي قدمها النابلسي على مدار تاريخ الدولة الإسلامية، فتطرق إلى السياسة التي عمل بها عثمان بن عفان، وسلوك عبد الملك بن مروان، حيث يرى أن عثمان بن عفان لم يبال بالدين ومبادئه في الحكم وهو ما رآه على أنه من صميم العلمانية، ذلك أن عثمان بن عفان ولى بعض من أقاربه مناصب سامية في الدولة الإسلامية أنذاك؛ مما يحيل على ضرب من الأمثلة الشاهدة على يناعة مفهوم العلمانية وتجدرها في تاريخ الفكر الإسلامي. ويتبدى ذلك أيضاً من خلال قول عبد الملك بن مروان: «هذا آخر عهدنا بك» في إشارة منه إلى قطيعته مع القرآن.

ولعل الغرض من هذه الأمثلة، هو محاولة الدفاع عن موضوع العلمانية، وتجذرها في بدايات الفكر الإسلامي، وذلك بالتخلي عن الفهم الشائع حولها، والذي يعني فصل السياسة عن الدين بالمفهوم المعاصر. هنا نستحضر ما قال به حسن حنفي حول كون جوهر الإسلام علماني، بمعنى أنه ضد الكهنوت. حيث يرى أن النموذج الإسلامي قائم على العلمانية، بمعنى غياب الكهنوت. ومن خلال فكرة حسن حنفي السابقة تتبدى تلك النظرة التحرزية، النابعة عن العلم والفهم الرصين، حيث اعتبر بذلك العلمانية نتاج العراك بين الكنيسة والمجتمع في أوروبا، وبالعودة إلى تاريخ الحكم الإسلامي لا يجد أي متتبع آثاراً للخروج عن تعاليم الدين، ولا وجود لأي صراع بين المجتمع الإسلامي والمؤسسة الدينية، في أصعب الظروف وربما استبدال الشورى بالحكم المورث أيضاً ليس محاولة للفصل بين السياسة والدين، فهو موقف وليد ضرورة مرحلية، وقد تكون نتاجا لبعض الظروف التي من خلالها اجتهد علماء ذلك العصر. وحتى لو صاحبنا شك في شرعية هذا التحول من الشورى إلى الحكم المورث، فهل وجود مفهوم العلمانية آنذاك كان بالمعنى الذي يروج له اليوم في الأوساط الفكرية الذي يعني فصل السياسة عن الدين؟

إن محاولة الإجابة عن هذه الإشكالية تعجيزية إلى حد ما بالنظر إلى ندرة الحقائق والمعلومات في التاريخ الإسلامي، وواضح أن مفهوم العقلانية في واقعنا الفكري اليوم تناقش موضوعاتها تحت تأثير البعد السياسي حول العلمانية والدين، الأمر الذي لا يتناسب ومسار الحكم الإسلامي، فدائماً ما شكل الحكم والدين حِصناً منيعاً تنصهر فيه هذه الإشكالات المتجاوزة.

لقد أشارت الكاتبة إلى ما سمته بتناقضات في أحكام الميراث باعتباره من الموضوعات الشائكة التي شغلت عقول العديد من المشتغلين في المجال الفكري، فخصّصت جزءاً مهماً لمعالجة قضايا المرأة احتفاء بمكانتها المهمة.

يرى نفر من المفكرين المعاصرين أنه يجب إعادة النظر في أصول الفقه، وذلك تماشيا مع التغيرات التي عرفها المجتمع الإسلامي، فغدت المرأة ندا للرجل في سوق الشغل، فلم تعد تلك المرأة القائمة على شؤون البيت ورعاية الأبناء فقط، الأمر الذي جعلنا أمام مواضيع آنية طرحها بعض الباحثين، كالعدالة والمساواة...، وحجتهم في ذلك أن الإرث قد يلحقه ما لحق حكم السرقة وتنازل العديد من المجتمعات عن الحد المعمول به في الشريعة، رغم أنها جاءت صريحة في النص. لقد شكل موضوع الإرث [ما يُشبه] «طابو» للعديد من الفقهاء، نظراً للحساسية التي تشوبه، ويرى الكثير من الفقهاء أن عدم العمل بحد السرقة مرده إلى عدم توافر الشروط الإجتماعية والنفسية والإقتصادية... ثم أنه

يجب على الدولة أن توفر الأمن الغذائي والسياسي ليُصبح بالإمكان تشريع حكم السرقة.
مجموعة من الظروف أرخت بظلالها على موضوع الإرث في المجتمع الإسلامي من جملتها أسباب الفقر التي أضحت تدفع بالمرأة الإسلامية إلى العمل، كما أن ارتفاع منسوب العنوسة وكذا الطلاق جعلها مطالبة بالعمل رغماً عنها، فتسبب ذلك في تغيير موازيين مفهوم القوامة، التي هي من خصائص الرجل، حيث نجد العديدات ممن تقمن بالعمل داخل وخارج المنزل، بالإضافة إلى المهمة الأساسية في رعاية البيت والأبناء. وهناك أكثر من تبرير للفقهاء لقبول أحكام الإرث كما هي في الآية، لكن تظل مجرد تفسيرات يغلب عليها الجانب الإيماني والتسليم دونما إعمال العقل في مقاصدها، فبقدر قبول أو رفض هذه التفسيرات بقدر حاجتنا إلى المعقولية لتتبع مسارات التفكير بهدف دفع أسباب تعطيل العقل. إذن يقتضي الوضع تظافر الجهود لفهم الحكمة والمقصد الشرعي من قسمة الإرث الذي قد يغيب عن فكرنا مآله ومناطه.
إن إعمالنا للعقل يعصمنا، إلى حد ما، من الوقوع في شراك التمييز بين الفكر الإسلامي وغير الإسلامي، فالعقل في الفكر الإسلامي لا يستقيم فهم معناه الحقيقي، لكونه، بشكل عام، غير مزود بالإيديولوجيات أو الأهداف الثقافية أو السياسية وكذا الدينية،... وإنما هدفه إعلاء راية العقل في حد ذاته، وهذا الغموض والضبابية اللذان يشوبان العقل والفكر الإسلامي، يؤثران في فهمنا لقضايانا الراهنة، فالفكر قد يستغني عن العقل في بعض قضاياه، ولعل الفلاسفة هم أشد الناس فهما للعقل وقوانينه الصارمة، الشيء الذي لم يقبله الفقهاء، فقدموا أصول الفقه باعتباره منهجا ضروريا للفكر وهكذا تفادوا الخوض في مسائل الاعتقاد بالعقل، وجعلوا هذا الأخير منهجا للفلسفة، فحاجة الشريعة إلى أصول الفقه تعدل حاجة الفكر للمنطق، وذلك للبحث في القضايا دون الإنزياح عن المعاني التي تؤول إليها الأحكام في النص الشرعي.

النسبية مبدأ إسلامي

مع تقدم الحياة الفكرية في الأوساط الإسلامية بصفة عامة، فرضت مجموعة من التحديات، مما أدى إلى اختلاف الرؤى ومعه تنوعت المناهج في تناول هكذا موضوعات مع استحضار عواقبها. تأتي الكاتبة في هذا الفصل للوقوف على مفهوم العقيدة والشريعة، حيث تناولت الجانبين بإفاضة، علما أن العقيدة الإسلامية من أهم المقومات الأساسية للفكر الإسلامي، وهي مصدر القوة في هذا المجتمع، فكرا وحضارة، وما زاد من صلابتها أنها بقيت كما هي دون المساس بقدسيتها.

كانت حملة نابليون كانت بمثابة النافذة التي عرف، من خلالها، المسلمون تلك الإشراقة التي يشهدها الغرب اليوم. ومرد ذلك، في نظرهم، إلى تلك القيود التي كسرها الغرب، والتي مكنته من التطور والصحوة التي لازمت جميع مستوياته.

إن المعرفة الإلهية مطلقة ومعرفة الإنسان تظل نسبية وتكون النسبية في هذه الحالة هي الوجه الآخر لمبدأ الوحدانية الذي تنتج عنه اضطراراً ووجوباً؛ وهنا يكون «الاعتراف بنسبية القوانين الشرعية الفقهية الشرعية والنظر إلى صدقها كصدق يحمل مبدئيا جزء من الخطأ» (ص: 163)، ولأن التعامل مع الدين لا يحتكم إلى العقل وقوانينه فقط فإن الإخلاص والعمل لا يكفي لحماية الفكر من التناقض مع مبدأ الوحدانية، وهذه الأخيرة لا ريب في أنها تسعى إلى إزالة الشوائب التي لربما تداهم كيان المسلم فتخلق فيه نوعا من التجانس، وتدفع عنه كل التعصبات. وعدم مراعاة بعض آراء الفلاسفة ليس من شأنه أن يغلق باب العقل والاجتهاد، فالعقل ليس منهجا للفلسفة بل هو منهج للفكر الذي هدفه تقفي الحقيقة، وتبقى «حماية الدين لا تتحقق إلا بحماية العقيدة التوحيدية من كل اعتداء عليها. والحفاظ عليها لا يكون بالشهادة بها مرات عديدة في اليوم فحسب، ولكن بعدم التناقض معها عند التفكير والتطبيق أيضاً» (ص: 177).

ومع تكالب الأفكار المتناقضة في الفكر الإسلامي اليوم شلت رحابة العقل، فنتج عن هذا الشلل تعطيل بوادر الاجتهاد، وانصهرت خدمة العقل للدين واعتبر بذلك العقل منهجاً فلسفياً صرفاً، مما عطل عمل العقل الذي ظل حبيس مغالطات عقدية حالت بينه وبين الوحي، ليطرح السؤال من جديد: هل بالإمكان العودة إلى التوفيق بين العقل والنقل أم هي جدلية محكوم عليها بالبقاء، خصوصاً إذا علمنا أن العديد من الفلاسفة والمفكرين على مر التاريخ الإسلامي حاولوا جاهدين تكسير تلك الأغلال المتينة، التي فرضها بعض المحافظين حول ظاهر النصوص على العقل؟ ثم ألا يمكننا التماهي إلى حد ما مع بعض القوانين الصارمة للنهل من الثقافات الغربية ما يمكن أن يوسع آفاق الاجتهاد والامتناع عن تعطيلنا لملكة التفكير؟

إن إثارة هذه الإشكالية، حول مدى استفادة العقل من عدمها جراء تعطيله، هي في الواقع بمثابة بحث عن إجابات عدة، ذلك أنه على مر العصور، سواء الضاربة في عمق التاريخ الإسلامي أو المعاصرة لنا اليوم، وُجِهت العديد من الاهتمامات صوب فهم واستيعاب مشكلة الفكر؛ سواء تعلق الأمر بالنظرة التوفيقية حول العقل والنقل، أو تلك التي دعت إلى تحرير العقل، كالفكر العلماني. هذا الأخير ـ التي يعتبرها العديد من المسلمين بمثابة تهميش للدين كما حصل مع المسيحية، رغم أن الدين الإسلامي قد سلم من ذلك، واستطاع النجاة من قبضته، نتيجة التحفظ، من جهة، وتوفر الدين الإسلامي على الفقه وأصوله من جهة ثانية؛ حيث اعتبرا بمثابة قانون منطقي صارم. لكن مع ذلك ظل التوجس والخوف من الخروج عن تعاليم الدين قائماً بشكل كبير، والواقع أن المعرفة الإسلامية تتطلب من الباحث في موضوعاتها الإلمام بشتى العلوم لغناها وتعدد مصادرها. والإيمان بنسبية الاجتهاد يجعلنا نتبنى ثقافة الاختلاف، مما ينقلنا إلى رحابة الفكر بصفة عامة والفكر الإسلامي خاصة.

وما أحوجنا اليوم إلى عقل ذكي واعٍ ومجتهد، يستقصي حاجات الواقع بنظرة شاملة مواكبة لتطور الحضارة الإنسانية، فنصنع القيم والنظم الإسلامية، حتى نستطيع إقامة الحضارة وبناء العمارة لتحقيق مبدأ الخلافة.

a f k a r

دراسات

دراسات.

الماركسيـــــة والمسألـــة العنصرية والإثنيـــــة (1)

جون سولوموز (2) وليس باك (3) *elkalakhi.youssef@gmail.com*
ترجمة: إبراهيم بوجنيخ *Kafka.571@gmail.com* // محمد اكزار *Mohammed.agzar@yahoo.com*

تقديم للترجمة

في ضوء الإنحصار الملحوظ للمؤسسات السياسية لليسار، والذي يتزامن مع بروز هويات إجتماعية جديدة تتمحور حول موضوعات بديلة عن الوعي والصراع الطبقيين (العرق والجنس والجنسية، مثلاً)، حاول عدد من الباحثين المنتسبين إلى إجتماعيات العرق والدراسات الثقافية سواء من داخل المعسكر الماركسي أم خارجه تقييم ومراجعة إسهامات المدرسة الماركسية في تحليل الظواهر الإجتماعية المرتبطة بالمجموعات الإثنية والأقليات العرقية في المجتمعات الغربية الحديثة والمعاصرة. فبينما عمدت بعض الدراسات إلى إثبات القدرة التحليلية للماركسية، سعت أخرى إلى إبراز محدوديات هذا التحليل الاقتصادي في بسط ديناميات العرق. يتضمن النص التالي ملخصاً للمنجز البحثي الماركسي حول المسألة العرقية وردود الفعل التي أثارتها تلك الأدبيات في أوساط الدراسات الثقافية. على الرغم من أن الفترة الزمنية التي يغطيها هذا المقال والمتمثلة في عقدي الثمانينات والتسعينيات بعيدة نسبياً، يُصر المترجمان على الأهمية المتواصلة لهذا المقال وخاصة في السياق العربي حيث التنظير المرتبط بمسألة العرق العنصرية، وانطلاقاً من تقييمهما للمنجز البحثي العربي، لا يزال متواضعاً. كما أن التراجم الخاصة بهذا المبحث تبقي هي الأخرى شحيحة. مقالنا هذه، مجرد خطوة أولية في اتجاه سد الهوة الكبيرة في المراجع العربية الخاصة بهذا المبحث.

تزودنا الماركسية، انطلاقاً من المنظور الاقتصادي، بتحليل معمق للترابطات القائمة فيما بين الوقائع غير أنها تبدو قاصرة عن تقديم تأويل مقنع للعلاقات العرقية (4) والإثنية، في حال اتخذت منهجا للبحث الاجتماعي. فالفرضيات التي بوسعها بسط العلاقات الاقتصادية، تفشل في تفسير العنصرية الراهنة والمشكلات المتعلقة بها. لهذا السبب يواجه أتباع المدرسة الماركسية، تحدي كشف الصِّلة فيما بين تصوراتهم النظرية والتاريخية، والأشكال الراهنة للعلاقات العرقية والإثنية. فقد تأثرت النقاشات المعاصرة حول قضايا العرق والنزعة الإثنية، بالماركسية والنيوماركسية كمذهب فكري ومنهجي. ويتضح ذلك لنا من خلال النصوص النظرية حول الموضوع، وكذا الأبحاث التاريخية والميدانية في عدد من المجتمعات.

ولهذا يمكن الإقرار فعليا، بأن الارتباط بالماركسية كان جوهر المساهمات الأكثر أصالة في النقاشات

الحالية في هذا المجال. سيكون بالتالي من الأجدر مراجعة إسهام الماركسية في فهمنا للعلاقات العرقية والإثنية داخل مجتمعاتنا المعاصرة، ولو أن الأمر يتزامن ومرحلة انحصار نسبي للماركسية كنظرية مع فقدانها للمصداقية كإديولوجيا سياسية.

هذا المقال محاولة أولية لتقديم رؤية نقدية للمنجز البحثي المستلهم من الماركسية في هذا المجال، حيث يبحث الجزء الأول من هذا المقال في تطور المقاربة الماركسية للعنصرية والنزعة الإثنية، وهذا يتضمن محاولة تحديد الأسئلة المفتاح التي كانت محط اهتمام الباحثين الماركسيين طوال السنين الأخيرة. كما سيتم استكشاف صعود تصورات نقدية جديدة منبثقة عن المنظومة النظرية الماركسية (براديغم)، عبر الاستناد إلى بعض من أبرز ما أنجز من نصوص خلال العقد المنصرم أو نحوه. ويعنى الجزء الختامي من المقال برصد محاولات تطوير تحليلات بعد ــ ماركسية، التي تأخذ في الاعتبار محدوديات المنجز الحالي في بحث ديناميات العلاقات العرقية والإثنية.

من ماركسية كلاسيكية نحونيو ــ ماركسية

تتضمن أعمال ماركس وإنجلز عددا من الإشارات المبعثرة إلى صلات النزعة العرقية والإثنية بمجتمعات معينة، فعلى سبيل المثال نجد إحالات عدة على العرق كعامل اقتصادي في ظاهرة العبودية بالولايات المتحدة الامريكية، وكذا وضع العمالة الأيرلندية ببريطانيا. سوى أن هذه الإحالات قلما اشتملت على مراجعات تاريخية ونظرية لدور هذه السيرورات في تطور مجمل العلاقات الاجتماعية الرأسمالية. الأكثر من ذلك، وبرأي عدد من النقاد، نجد أن عدداً من أطروحات ماركس وإنجلز في العرق تنطوي على اثار للأفكار العنصرية المتداولة في زمنهما، كما أنهما وظفا المنظور العنصري السائد، من دون رؤية نقدية.

فضلاً عن ذلك، أوردت الانتقادات التي وجهت للماركسية أن استخدام أنصار هذه الاخيرة لمفهوم الطبقة، قد صدهم عن تحليل الظاهرة العرقية والإثنية في حد ذاتها، بمعنى أنهم اكتفوا بإدراج تلك الظاهرة ضمن العلاقات الاجتماعية الأوسع أو التعاطي معها كتمظهر من تمظهرات البنية الفوقية (سولوموس، 1986).

وقد تكرر مثل هذا النقد في الأدبيات السوسيولوجيّة والتاريخية حول الموضوع عبر السنين.وعلى الرغم من ذلك، يتضح من خلال الأعمال المنجزة في الولايات المتحدة وبريطانيا ومجتمعات أخرى، أن الماركسية تبقى مصدر إلهام نظري مهم في الأبحاث في العرق والنزعة الاثنية. يتجلى هذا بوضوح في عدد مهم من الدراسات النظرية لكتاب ماركسيين، ذلك أن قدراً معتبراً من الدراسات التاريخية المنجزة إلى اليوم قد انبثق من داخل نظيمات منهجية ماركسية. ومن الواضح أن المناقشة الماركسية للعرق والعنصرية، تسير في اتجاه البحث عن محاور جديدة لتحليل ديناميات التمايز العرقي، وثمة علاقات مشجعة تشير إلى التطور والتجديد في هذا المسعى.

ما إذن القضايا التي ساعدت على تعريف مخصوص للمقاربة الماركسية في دراسة النزعة العرقية وظاهرة الاثنياتية؟ ذلك على اعتبار أنه من العسير وضع تحديد قاطع للانشغالات المشتركة لدى

دراسات.

مجمل المقاربات الماركسية للموضوع، غير أن عددا من التيمات استأثرت باهتمام المدرسة الماركسية حاليا. فالمؤسسات السياسية على سبيل المثال، شكلت حقلا أساسيا لأبحاث الذين استعانوا بالمقترب الماركسي. فقد ركزت عدد من الدراسات تحديدا على دور الدولة كفضاء لإعادة انتاج الوضعيات المبنية على العرق. كما عملت عدد من الدراسات على تحليل التفاعل بين السياسة والعرق في سياقات تاريخية معينة، وذلك بالاعتماد جزئيا، على النقاشات الماركسية الدائرة حديثا حول طبيعة الدولة الرأسمالية. إذ بينت الدراسات حول دور مؤسسات الدولة في الحفاظ على البنيات العرقية في عدد من المجتمعات، المجتمعين الامريكي والجنوب الأفريقي خصوصا، أهمية السياق السياسي للنزعة العنصرية. لقد طرح هذا عدداً من الأسئلة والإشكالات المهمة: أي دور تحديدا تلعبه مؤسسات الدولة في إعادة انتاج العلاقات الاجتماعية على أساس عرقي؟ إلى أي حد يمكن أن تتحول الدولة إلى أداة للنشاط السياسي المناهض للعنصرية؟ تلك أسئلة إلى جانب أخرى هي إلى الآن محط بحث ونقاش.

يجري تقديم مساهمات مهمة في عدد من الدول من أجل صياغة منظور جديد لدور الدولة في الحفاظ على الهيمنة العرقية، ونجد من الأمثلة الجيدة على ذلك، الأبحاث المنصبة حول نموذج دولة جنوب افريقيا ودورها في مأسسة نظام الميز العنصري أو الأبارتايد) خلال الفترة الممتدة منذ سنة (1948 لقد كشفت هذه الدراسات عن الدور المركزي الذي اضطلعت به الدولة والمؤسسات القانونية، في السيرورات التي قادت الى إرساء نظام الأبارتايد وترسيخه. كما أنها تفترض أن هناك ضرورة ملحة لإشراك الدولة كفاعل أساسي في دراسة الظاهرة العرقية في سياقات قومية وسياسية مختلفة.

ونجد من بين المواضيع المهمة الأخرى في الدراسات الماركسية حول العرق والإثنية، الدور الذي تلعبه العنصرية كمصدر إنشقاق داخل الطبقة العاملة، حيث شكلت هذه المسألة محط إنشغال الكتاب الماركسيين المتقدمين ومنهم أوليفير كوكس (1948) لتعود مرة اخرى لتشغل الحوار الدائر حول العنصرية وتكوين الطبقة العمالية. حاولت عدة دراسات منجزة في، أوروبا الغربية والولايات المتحدة سبر أغوار هذا الموضوع، وذلك من منطلق نظري وتاريخي، فجاءت أعمال كل من ستيفن كاسلز ومارك ميلر (1993) لتسلط الضوء مؤخرا على الطرق المركبة التي تفاعلت بها كل من الطبقة والعرق والنزعة الإثنية في سياقات تاريخية معينة، لتتسبب في تمايزات جلية في صفوف الطبقة العمالية.

يبرز هذا الإنشغال بالدولة والسياسة جليا في الدراسات المنجزة في كل من الولايات المتحدة

تزودنا الماركسية، انطلاقاً من المنظور الاقتصادي، بتحليل معمق للترابطات القائمة فيما بين الوقائع غير أنها تبدو قاصرة عن تقديم تأويل مقنع للعلاقات العرقية والإثنية، في حال اتخذت منهجا للبحث الاجتماعي.

وأوربا،حيث كانت التعالقات الحاصلة فيما بين السياسة والسلطة والنزعة العرقية، من أكثر ما استأثر باهتمام الباحثين في الولايات المتحدة. نلاحظ ذلك
من خلال العمل المشترك لكل من هاوارد وينانت وميشيل أومي المعنون بالتكوين العرقي في الولايات المتحدة فما يميز العلاقات العرقية في المجتمعات الحالية، هو دور العلاقات السياسية والقانونية في وضع التصنيفات العرقية، وتحديد المضمون الاجتماعي لمفاهيم من قبيل اللامساواة العرقية، العنصرية، والنزعة الإثنية.
كما إهتمت دراسات بهذه المسألة، انجزت في السنوات الأخيرة حول طائفة السود وأقليات أخرى في أوربا. ونظرت هذه الدراسات في سيرورات إقصاء الأقليات والعمالة الوافدة من فرص متكافئة لولوج المؤسسات السياسية، وحرمانها من الحقوق الاجتماعية والاقتصادية الأساسية. ويجدر بِنَا في هذا الصدد، التذكير بأن من النقاط الحاسمة في الصراعات السياسة مؤخراً، كانت مسألة تمكين اليد العاملة المهاجرة من المزيد من الحقوق السياسية.
وكمظهر أخير للنقاشات الدائرة حديثا حول صلة الماركسية بتحليل قضايا العرق والنزعة الإثنية، نجد مسألة بقاء تلك النظرية مخلصة في جوهرها للنزعة المركزية الأوربية. لقد ظلت هذه المسألة محط انشغال عدد من نقاد الماركسية وآخرون ممن يظهرون، تعاطفهم مع التقليد الماركسي. ولعل أهم تعبير عن هذا التوجه، صاحب كتاب «الماركسية السوداء»، سيدريك روبنسون(1983) حيث يبرهن الكاتب بقوة على تعلق النظرية الماركسية بالتقليد الفلسفي العام لأوربا الغربية، مما يفسر عجزها عن مقاربة واقع التقسيمات العرقية والإثنية بسهولة. ويبقى من المؤكد، أن الأسئلة التي طرحتها هذه الدراسة وأخرى ستظل محط جدل ماركسي لزمن مهم.

وجهات نظر نقدية حول الماركسية والعنصرية
تعد سنوات السبعينات والثمانينات فترة محورية في بروز المقترب الماركسي في دراسات العرق والنزعة الاثنية. فانطلاقا من منظور نيو ماركسي، ظهرت خلال هذه الفترة عدة قراءات نقدية في الأبحاث حول العلاقات العرقية. كما تأثرت هذه القراءات النقدية بمجموعة من الاعتبارات النظرية والسياسية، وحفزت على فتح مجالات جديدة للنقاش. وتعتبر من أكثر تلك الدراسات طموحا،والتي حاولت تقديم أساس نظري لنموذج ماركسي، مساهمات روبرت مايلزفي دراسة العرق والاثنية.
انطلق مايلز في نقده للسوسيولوجيا العلاقات العرقية (5) من موقف رفض لوجود مبحث بهذا المسمى، فموضوع البحث في نظره ليس هو العرق بقدر ما ينبغي ان يكون العنصرية، باعتبارها جد مرتبطة بسيرورة التراكم الرأسمالي. وتمثل أعمال مايلز أكثر المحاولات تمرساً وجاهزية في تطوير تحليل ماركسي للعنصرية كظاهرة اجتماعية وتاريخية. كما عكست أعماله الإنشغال العميق بمسألة تجاوز التأثير التقاسمي للعنصرية في النظام الطبقي والنشاط السياسي الراديكالي. وقد ظهرت أولى تحليلات مايلز سنة (1982)، عندما أصدر كتابه «العنصرية واليد العاملة المهاجرة»، وربما يعتبر هذا العمل أكثر المحاولات اتساقا لإلحاق مبحث العنصرية بالتيار المعاصر للنظرية الاجتماعية الماركسية.

دراسات.

ركز مايلز في بحثه الميداني على الوضعية العرقية في بريطانيا وسائر أوربا الغربية، ملفتا النظر إلى دور العلاقات السياسية والطبقية والإيديولوجية في تشكيل فهمنا للصراع العرقي والتحول في هذه المجتمعات. فحسب مايلز تحيل فكرة العرق على تشكيل بشري وإيديولوجيا ذات سلطة ضبطية وتوجيهية في المجتمع. ورغم أن مفهوم العرق يستعمل بشدة في الخطاب اليومي، إلا أنه من الناحية التحليلية مجرد نمر ورقي، وهذا ما يطرح إشكالا نظرياً، هنا ينحرف مايلز عن ما ينظر إليه كإشكالية العلاقات العرقية، ليهتم بالموقف الموضوعي والتحليلي للعرق كأساس للعمل، ذلك أن للعرق أثراً إيديولوجيا يحجب حقيقة العلاقات الاقتصادية. لهذا فإن الأشكال المشروعة للوعي الطبقي عند مايلز ينبغي أن تجمل في العلاقات الاقتصادية المستترة وراء سيرورة التحوير التي تترافق وعملية العرقنة (6).

في هذا السياق، تستعمل مفاهيم التصنيف العرقي والعرقنة لتحيل على ما وصفه مايلز بالحالات التي يتم فيها بناء العلاقات الاجتماعية على أساس من الخصائص البيولوجية، بغرض تحديد وتأسيس فئات اجتماعية متمايزة (مايلز، 75، 1989). وقد حاول عدد من الباحثين الاستعانة بهذه المفاهيم لتحليل سيرورات تشكل العرق اجتماعيا وسياسيا ضمن سياقات تاريخية وسياسية ومؤسساتية محددة. ومن الأمثلة المناسبة لهاته الدراسات، نجد المحاولات التي ترمي إلى تحليل دور التشريعات المرتبطة بالعلاقات العرقية وبروز تمثيلات للأقليات السوداء داخل المؤسسات السياسية، وكذا السياسات العامة المتعلقة بالمظاهر المحددة للامساواة العرقية في مجالات مثل الشغل والسكن. وتنطلق هذه الدراسات من مقدمة مفادها أن العمليات التي تحدد مضمون فكرة العرق، تختلف داخل الحدود الوطنية وخارجها، كما أنها تتشكل حسب البيئة السياسية والقانونية والسوسيواقتصادية. فمثلاً جاءت الدراسات المقارنة في سياسات الهجرة بأوروبا، لتبين أن بناء قوانين للحد من وصول مجموعات معينة من المهاجرين، غالباً ما يكون محطاً لجدل سياسي وإيديولوجي حاد.

كما تتفاعل سيرورة العرقنة حسب مايلز، بظروف العمالة المهاجرة، وآثارها هي محصلة «التعارض بين حاجة الاقتصاد الرأسمالي العالمي لتنقل البشر من جهة، ومن جهة أخرى بين إقامة حدود جغرافية وبناء المواطنة كمفهوم قانوني يضع حدوداً أمام التنقل البشري، (مايلز، 1988)، فحسب الوضعية الانجليزية، ينطوي العمل الإيديولوجي الذي تقوده الدولة، على نهج لتدبير الأزمات، مخلفاً عرقنة مستمرة لشرائح من الطبقة العمالية، حيث تنحصر السياسات المرتبطة بالعرق في سلطة الضبط والتوجيه. وبذلك تكون إقامة هويات سياسية بناء على وعي عرقي، برأي مايلز، عملية غير مجدية في تطوير أي سياسات تقدمية.

يطرح مايلز أسئلة جوهرية في طبيعة العمل السياسي داخل جماعات العمال المهاجرين، ومن أهمها تلك المتعلقة بإمكانية النظر إلى سياسات الأقليات السوداء كاستخلاص للصراع العرقي، حيث في حال سلمنا بهذه الفرضية يكون الفشل مصير كل حراك خارج عن النشاط السياسي المبني على الصراع الطبقي (مايلز، 1988)، زإذا سرنا بحجة مايلز بعيدا، فكل نشاط سياسي مبني على الصراع الطبقي، هونشاط يتعارض كليا مع كل أي تنظيم سياسي متأسس على فكرة العرق. يرى مايلز أن سياسيات

العرق محصورة في الكفاح ضد العنصرية، ويظهر هذا جلياً في الكيفية التي يوظف بها مايلز مقولة ستيوارت هول، (ص 341، 1980)، في العلاقة بين الطبقة والعرق، حيث يخلص مايلز إلى أن العرقانية وليس العرق، هي ما يُحدد أسلوب عيش ونضال الطبقة الاجتماعية.

إن السمة الأساسية في نقد مايلز لسوسيولوجيا العلاقات العرقية، إصراره على أن التمايزات العرقية دوما ما تنتج من وسط التمايزات الطبقية. ورغم ذلك يمكن القول ان موقف مايلز ينطوي على اختزالية طبقية تحد من نطاق اشتغاله النظري في مفهمة العنصرية والعلاقات الاجتماعية المنبنية على التحديد العرقي. فقد ينتج الاستغلال الطبقي في بعض الحالات، على سبيل المثال، بشكل عرضي عن مواقف الهيمنة العرقية (جولدبرغ، 1992)، لكن تبقى أهم مساهمات مايلز تشديده على دور سيرورة الضبط الاجتماعي والسياسي في بروز الأعراق، ونتيجة لذلك، تكون تلك الأعراق مجرد تشكيلات سياسية قبل كل شيء. لامناص إذن، من توظيف مفهومي التصنيف العرقي والعرقنة، وذلك لوصف الوضعيات التي تبنى فيها العلاقات الاجتماعية بين الأفراد على أساس الصفات البيولوجية، بالشكل الذي يسمح بتحديد وتكوين جماعات متمايزة. في المحصلة تبقى أعمال مايلز مساهمة في وضع دراسة العنصرية في معرض التنظير الماركسي للصراع الاجتماعي، بعد أن عمل على تحريرها من المنظور المهيكل للسوسيولوجيا السياسية.

ظهر نقد سوسيولوجي مع بداية عقد الثمانينات، كان له تأثيراً لا يقل أهمية في الموضوع، وهو المنبثق عن مركز الدراسات الثقافية (7)، بجامعة بيرمنغهام ببريطانيا حيث انصبت أبحاث مجموعة العرق والسياسة (8) التابعة لهذا المركز على رصد الطبيعة المتغيرة لسياسات العرق وكذا تطور أشكال جديدة للاديولوجيا العنصرية خلال فترة السبعينات. وقد تأثرت المقاربات النظرية لمجموعة العرق والسياسة إلى حد كبير بأعمال الناقد الثقافي والسوسيولوجي ستيوارت هول (1980)، متخذة موقفا نقديا من تحليلات الباحثين الاجتماعيين في العرق وتلك الخاصة بمايلز.

أسفرت أعمال مجموعة مركز الدراسات الثقافية المعاصرة عن نشر مؤلف «الامبراطورية ترد» سنة 1982، (9) وقد حظي هذا المؤلف باهتمام كبير، وبل مازال يعد مرجعا محوريا في النقاشات الراهنة في موضوع العرق والنزعة الإثنية. وتعد الحاجة إلى تحليل العمليات المركبة لتكوين العرقانية كعلاقة اجتماعية وسياسية، إحدى أبرز انشغالات هذه المجموعة، التي تشدد على أن مدلول مفهوم العرق قابل للجدل والصراع، ولا يمكن أن ينحصر في سيرورة الضبط والتوجيه التي تديرها الدولة. من هنا خلصت المجموعة إلى أن العرق بناء سياسي مفتوح حيث يكون الصراع حول المدلول السياسي لتحديدات من قبيل الأسود. وبناء على ذلك، فالهويات الجماعية التي تجد تعبيراتها في العرق، الجماعة، الموطن، تمثل بكل تحمل من تلقائية، وسيلة قوية لتنسيق الفعل السياسي وتحقيق التكافل بين الأفراد والمجموعات (غيلوري، 1987)، يمكن للمرء بالتالي، بناء على هذا النموذج في الفعل السياسي، أن يحمل هويات سياسية متعددة. يمكن أن يسود تعريف أوسع نطاقا للهوية السوداء، فاسحا المجال في نفس الوقت لأصول قومية وثقافية متعددة لتنشط داخله. لكن تبقى المسألة الأساسية هنا في نظر غيلروي، هي المدى الذي يمكن أن تذهب إليه مراجعة التحديدات المرتبطة

بالعرق كنمط لطيف سياسي للمعارضة.
يمكن النظر إلى هذا الموقف كتعبير من غيلروي عن يأسه من وجود إمكانية لتحقيق ذلك عبر المؤسسات التمثيلية الديموقراطية. في المقابل، يرى الباحث أن السبيل الوحيد لتحقيق تقدم هوفي الاستراتيجيات الموظفة من قبل جماعات الضغط المنبثقة عن النضال المجتمعي والمنبنية على لغة تداولية سياسية خاصة بطائفة السود. ويلح غيلروي على إحداث مراجعة جذرية للتحليل الطبقي في سياقات الحواضر الكبرى، مقترحا النظر إلى الهويات السياسية المعبر عنها بواسطة العرق، كحركات اجتماعية مستقلة نسبياً عن العلاقات الطبقية.
يشار كذلك إلى أن مؤلف «الإمبراطورية ترد»، كان من أول الأبحاث المنجزة حول علاقات العرق في بريطانيا،التي تناولت بعمق مسألة النوع (10) والنزعة الجنسانية ضمن سياق العلاقات العرقية. وتمثل إسهامات كل من هايزل كاربي وبراتيبا برامار في هذا المؤلف مرجعاً أساسياً في النقاش حول التفاعل القائم بين العرق والطبقة والنوع خلال فترة الثمانينات. عمل الباحثان على كشف أهمية هذا البعد في علاقات العرق، في وقت لم تدرج مسألة النوع بعد ضمن منظور البحث في قضايا العرقانية والنزعة الإثنية.
شكل كتاب «الامبراطورية ترد»، بتسليطه الضوء على هذه القضايا، عاملا تحفيزيا في تسييس المناقشات حول دور البحث في علاقات العرق. فمن جهة، وجد النضال السياسي لمجتمع السود ببريطانيا خلال عقد الثمانينيات أصداء له في سياق إنتاج المعرفة في العرقانية. في حين نعتت سوسيولوجيا العلاقات العرقية بأنها محافظة ضمنياً وعاجزة عن التنظير للعنصرية على نحويبرز الطبيعة الفعلية للطبقة العمالية المنقسمة، وكذلك الشأن بالنسبة للتعبير عن التباينات الهيكلية في القوة. من جهة أخرى عيب على سوسيولوجيي العرق والعلاقات الإثنية كونهم سمحوا بهيمنة نزعة مركزية أوربية خفية في تصوراتهم النظرية. نتيجة لذلك أظهرت الأدبيات السوسيولوجيّة عجزاً عن تسجيل تجارب مجتمع السود في بريطانيا بشكل يعكس تعاطفاً مع واقع هذه الطائفة العرقية.
لقد دفعت هذه التحديات إلى محاولة ضبط النقاش النظري حول فهم العنصرية على نحو يستجيب للمتطلبات السياسية للأزمة الاقتصادية والتحدي الإديولوجي المتمثل في اليمين المحافظ الجديد. نود أن نشدد هنا على ضرورة وضع هذا النقاش في السياق السياسي لأوائل الثمانينيّات، ومن الواضح أن إعطاء الأولوية للعرقانية في التحليل، أمر متصل بالانشغال بتركيز النقاش النظري على قضايا السلطة واللامساواة. على كل حال لم توفق هذه الدراسات النقدية في تطوير إطار نظري لتحليل السيرورات الاجتماعية والثقافية الأوسع نطاقاً، رغم كونها جعلت من المقترب المفهومي للعرقانية أولوية لها. هكذا أصبحت هذه القضية إحدى المسائل النظرية الرئيسية في السنوات الأخيرة.

المقترب المفهومي للعنصرية المعاصرة
بالرغم من استمرار وقع النقاش الدائر في أوائل الثمانينيّات على الأبحاث اليوم، فإن عدد من التطورات والمستجدات كشفت عجز النقد النيو ماركسي المنجز خلال تلك الفترة عن مواكبة التعقيدات التي

طالت عملية التنظير للظاهرة العرقية في التسعينيات.
ونجد أزمة الماركسية ذاتها في مستهل هذه التطورات، فحتى يتم دمج الحركات السياسية المؤسسة على هويات مغايرة لتلك المنطلقة من الوعي الطبقي، نادى البعض بمراجعة جذرية للتحليل المنطلق من مفهوم الطبقة الاجتماعية أنتياس 1992، كاسلز1983، غيلروي (1987، هذا وقد نادى أخرون بالاستغناء عن الماركسية كإطار نظري، وإبداله بما تقدمه النظريات ما بعد البنيوية وما بعد الحداث) غايتس 1986 غولدبرغ 1990).
من نتائج هذا التحول تزايد الاهتمام بوضع الأشكال الثقافية والعودة الى تحليل طبيعة النزعة الإثنية في سياقات الحواضر الكبرى، ذلك أن السذاجة السياسية للأبحاث المنجزة على مدار الثمانينيّات منعتها من تحليل السيرورات والأشكال الثقافية، وبدلاً عن ذلك ثم الانكباب على السياسات المرتبطة بالنزعة العرقية. كما ارتبط رفض إدراج الثقافة هذا بالاعتقاد القائل أن مقاربة الدراسات الثقافية لفترة السبعينات لم يضف شيئا سوى أنه ألقى باللائمة على ضحايا العنصرية 1982) لورنس). ومع ذلك تمكنت الأسئلة المرتبطة بالانتاج الثقافي وسياسات الهوية في ظرف وجيز، من أن تشغل حيزا معتبرا من النقاش الراهن. هذا ونجد تصورات جديدة قيد التطوير تهتم بكيفيات انتاج وإعادة انتاج الأشكال الثقافية، منتجة بدورها لظواهر اجتماعية مركبة (هيويت، 1991)، تتموضع هذه الثقافات التوفيقية الناتجة عن تلك السيرورات ضمن الشبكات العالمية لشتات الأفارقة والجنوب أسيويين (باشو، 1991، غيلروي، 1987)
وقد تضمنت عملية استعادة البعد الثقافي في هذا النقاش النقدي في نفس الوقت مراجعة للمقترب المفهومي للعنصرية، حيث انشغلت هذه المساهمات بالاستدلالات المطروحة في النظريات ما بعد بنيوية وما بعد الحداثة، كما دعت إلى تفادي تقديم تعريفات مفاهيمية نمطية ومتجانسة للعنصرية. ولقد ظهرت دراسات عدة تتناول الخطابات العنصرية في وسائل الاعلام والأدب والفن والأشكال الثقافية الأخرى وإن كانت تلك الدراسات لا تندرج بعد ضمن أجندة التيار السائد في بحوث العلاقات العرقية. وقد حاول جملة من الباحثين، ردا على ما اعتبروه شُحاً في أبحاث الأشكال الثقافية للخطاب العرقي، تطوير صورة مركبة عن المشهد العرقي الراهن، بالتطرق إلى دور الأدب والإعلام والأشكال الثقافية الأخرى في تمثل الصور المتحولة للعرق والاثنياتية.
وكما يشير ديفيد كولدبرغ (1990) أصبح الكشف عن وجود صيغ وأوجه تاريخية متعددة للعنصرية يحل محل الفرضية القائلة بوجود صورة متفردة لتلك الظاهرة، بل ربما ليس مفاجئاً، أن أحد أبرز الاهتمامات في الدراسات الحديثة في هذا المجال انصبت حول كشف التعالقات القائمة بين العرق والأمة والشعور الوطني والقومية، بدلاً عن تحليل الأفكار العرقية المنبنية على فكرة الدونية البيولوجية. وقد قاد صعود الجناح اليميني في المشهد السياسي لبريطانيا خلال الثمانينات بالمتابعين إلى الحديث عن فترة جديدة في تاريخ الظاهرة العنصرية الانجليزية. تلك هي العنصرية الجديدة أو ما يشير إليه فرانز فانون (1967) بالعنصرية الثقافية، وتعود جذورها إلى الأزمات الاجتماعية والسياسية التي عصفت ببريطانيا خلال تلك الحقبة. تمحور الوجه الجديد للعرقانية على فكرة الدفاع

عن أسطورة نمط العيش الانجليزي أمام العدو الخارجي (اللأزجيز، الضفادع، الكروت، العراقيون) والعدو الخارجي (مجتمع السود والأصوليين الإسلاميين)، ومن النتائج المقلقة لهذا الصنف الجديد من العنصرية، في نظر غيلروي (1987، 56-55) أنها تعيد إنتاج الهويتين السوداء والانجليزية كنقيضين يستحيل التوفيق بينهما.

تشير ظاهرة العنصرية الثقافية الجديدة إلى ضرورة النظر إلى العنصرية والمفاهيم المرتبطة بها على أنها متغيرة وغير منفصلة عن السياقات التاريخية، وكل تحديد مفاهيمي لمدلول العرق، يُبين كولدربرغ (1992) يجب أن يأخذ في الاعتبار مدلولات هذا المفهوم في ظروف زمنية مختلفة. من ثم يكون السؤال الأهم ليس في جواز مفهوم العرق من الناحية الأنطولوجية أو عدمه، بل فهم القيمة الإيديولوجية للذاتيات المبنية على أساس العرق. وتوضح الكتابات حول العنصرية الجديدة، كيف أنها تتستر وراء لغة خاصة تسمح بتفادي تلك الصور العرقية الاتهامات الموجهة إليها. في حالة العنصرية الجديدة، يتم تقديم العرق بطريقة مستترة باعتباره حالة ثقافية. لكن تبقى السمة الأبرز لهذه السيرورات على كل حال، هي في تثبيت وتطبيع الصفات الخاصة بالمجموعات وحصرها في نوع من الثقافانية (11) البيولوجية الزائفة (باركر، 1981).

فيتضح من هذه الكتابات أن بإمكان جملة من خطابات التصنيف الاجتماعي أن تربطها علاقة ترادف بالعنصرية، حيث يتم انتاج سيميائيات العرق عن طريق حزمة معقدة من العمليات الخطابية المتداخلة، تستعمل فيها لغة الثقافة والأمة بدلا عن العرق لتمرير خطاب عرقي ضمنياً. تبقى السمة الأبرز لهاته العملية هي الكيفية التي يتم بها اخضاع التكوينات الاجتماعية لانتماء مبني على منطق عرقي/ثقافي.

وبرز النقاش حول الوضع الأنطولوجي للعرق، كنتيجة لتحولات سياسات العرق والعنصرية خلال العقود الأخيرة، وشكل محوراً أساسيا ضمن البحث في المجال. وعلى الرغم من حرص الباحثين المنتسبين لتقاليد البحث في العرق والدراسات الإثنية على التمييز الحذر بين عملية البحث والعمل السياسي، فهذا الميز هو غير مقبول في بعض الحالات إن لم يكن مستحيلاً. لهذا توجب كشف الأجندات السياسية الموظفة في المقترب المفهومي للعرقانية.

ربما تعزى حقيقة انعدام تصور سائد اليوم في هذه النقطة إلى تورط التحليلات النظرية في الصراعات السياسية. فنسبة هامة من الأبحاث النظرية السائدة لا تستند حقيقة إلى أساس نظري متين، ووجب هنا تحري الوضوح النظري في التعاطي للمفاهيم وتوسيع نطاق البحث ليشمل قضايا ظلت خارج

إن الماركسية، وكما هو حال جل التنظيمات الفكرية، لم تستطع الإجابة عن جميع الاستشكالات النظرية والعملية التي اعترضتنا في البحث. لهذا نرى من اللازم وضع أي تحليل للأشكال العنصرية الراهنة في سياقات خطابية محددة.

الفحص كتلك المتعلقة بالسياسات الثقافية والهوياتية.

قد يكون مايكل بانتون (1991) محقا في افتراضه أن وجود نظيمات ومنظورات مفاهيمية متعددة، يمكن أن يساهم في إثراء فهمنا لسيرورات إسناد مدلولات محددة للعلاقات المؤسسة على العرق. لكن ما يغفله بانتون هوأن تلك النظيمات المفهومية المختلفة والمعتمدة في هذا الحقل، تنطوي على مواقف سياسية واضحة كانت أو مبهمة تجاه سياسة إنتاج المعرفة، فلا تصبح القضية الرئيسية في هذه الحالة اختيار الأدوات التحليلية من حقيبة معدات نظرية متنوعة، بل ضرورة موضعة هذه النظيمات المفهومية في علاقتها ببعضها البعض، وتحديد ما هو قابل أو مؤهل ليكون موضوع التحليل في النقاش السياسي.

ليست مسألة وضع مقترب مفهومي للعنصرية بقضية أكاديمية خالصة، بل هي متصلة بالثقافة السياسية الأشمل لكل ظرف تاريخي محدد. وقد توسع إدراكنا بهذه المسألة بفضل البحث الذي أنجزناه في مركز الدراسات ببرمنغهام حول السياسات المحلية والعنصرية، وكذا في شأن التعارضات التي واجهتنا عندما تعلق الأمر بالعلاقة الكامنة بين البحث والتدخلات السياسية (باك وسولوموس، 1993)، ومن بين نقاط الانطلاق في هذا البحث النظر إلى مكون العرق كبناء سياسي في الأساس، ومن هنا الحاجة إلى وضع الأحكام العنصرية في سياق سيرورات التوجيه الاجتماعي وتشكيل الهوية. غير أنه اتضح في معرض دراستنا أن العنصرية تتخذ تمظهرات متعددة وأشكالاً مُركبة، وفي هذه الحالة يتوجب تقدير المنطق العرقي ضمن ما نسميه «الإعدادات المجازية» (12) ذلك أن تعبيرات العرقانية تتخذ دلالات مشفرة ومتنوعة. وسبق أن رأينا كيف أن تشفير العرق على شكل ثقافة يعد إحدى هاته التمظهرات الجديدة للنزعة العرقية. لقد تطورت أنواع العنصرية الحالية لتتأقلم مع المتغيرات الظرفية الجديدة، ومن أبرز خاصياتها أنها قادرة على تحقيق أثرها العرقي مع بقاءها بمنأى عن أي اتهامات توجه إليها بما هي كذلك. فقد تسترت العنصرية الجديدة بمنطق ثقافي على سبيل المثال، وكنتيجة لذلك زعم رواد هذه العنصرية أنهم يدافعون عن نمط عيشهم، وأن لاصلة لذلك بقضية اللون والسحنة الخارجية.

في هذا السياق، لم يعد يسيراً الإبقاء على تعريف موحد وتبسيطي للعنصرية، سوى يظهر أن بعض الصفات الأساسية تجمع الأشكال الراهنة للظاهرة، ذلك أنها تسعى إلى تثبيت الجماعات على أساس من سمات الانتماء الطبيعي إلى ظرفيات سياسية وجغرافية محددة. فالمقولة العنصرية بعدم انتماء مجتمع السود في بريطانيا الى المجتمع البريطاني مثلاً، تنبني على أساس الصفات الاجتماعية والثقافية التي يتم إسنادها إلى تلك الأقليات. من هنا تبرز أهمية تحديد مدلولات العرق والعنصري ضمن حقول معينة للخطاب وأن تطابق واقع العلاقات الاجتماعية، ومن ثم الحاجة لتحديد أي نوع من الهويات العرقية تشكلت في تلك السياقات. وتستدعي وجهة النظر المقترحة هنا أن يتضمن التحليل تدقيقا في المدلولات العرقانية سواء التي تتحكم فيها الهيئات المحلية للدولة أوتلك المرتبطة بالهيئات السياسية المؤسسة على هويات إثنية وعرقية من داخل مجتمع السود. وتسعى هذه المقاربة إلى تفكيك الهويات العرقية من دون تفضيل تصنيف معين باعتباره أكثر مشروعية من غيره.

دراسات.

يتسم نموذجنا المقترح في مقترب مفهومي للظواهر العنصرية، بكونه يراعي أولاً التجليات المحلية والظرفية للخطاب العنصري. وثانياً أنه قادر على ربط التجليات المحلية بأخرى أوسع انتشارا، وكذا بالخطابات الرسمية القومية، حتى تعمم الدلائل المحصل عليها على التيار العام لمجمل المجتمع البريطاني. ولهذا نقترح أن تموضع الظواهر العنصرية في سياقات خاصة أولاً قبل الانتقال إلى فهم عام لمدلولاتها الممتدة.

لم تحاول الأدبيات البحثية المنجزة حول وسائل الإعلام والخطاب السياسي، فهم كيفية بروز هذه التجليات الإيديولوجية على المستوى المحلي لمجتمعات مُحددة، وهذا من نقاط ضعف تلك الأبحاث حيث يظل التساؤل عن مدى انتشار العنصرية الجديدة مطروحاً، بصيغة أخرى، على أي نحو ترتبط الخطابات القومية بخصوصيات سياق اجتماعي معين؟ فمثلاً يشير جليروي، إلى نوع جديد من السياسات الثقافية تميز الظاهرة العنصرية الجديدة. وقد طور هذا الناقد إستيطيقا سياسية وثقافية خاصة بطائفة السود كما الإنجليز على حد سواء من جهة أخرى، يعود بِنَا هول (1988، ص 30)، إلى مجازية العلم الوطني ليعكس تحولا في فكره الخاص حين قال: «لم نأبه زهاء خمسة عشر سنة مضت، أو أنا على الأقل، لحقيقة أن لا وجود للون الأسود ضمن ألوان علم الاتحاد البريطاني، ليس فقط الآن نأبه، بل ذلك من واجبنا».

ولقد برهنت عدة دراسات ميدانية عن وجود أنواع بالغة الأهمية من التواصل بين الشباب المنتسب للطبقة العمالية والمنحدر من خلفيات إثنية متعددة، (جونز 1988؛ هويت 1986) أظهرت هذه الدراسات أن الثقافة السوداء تصبح ثقافة طبقية مع امتزاج الشباب السود بالشباب الأبيض في الأحياء الشعبية، حيث صادر جيلين من البيض ثقافة السود بعدما تعرفوا على الأشكال التعبيرية التي تزخر بها، بغرض توظيف تلك الأشكال لخدمة أغراضهم الخاصة (غيلروي 1990، ص 273)، هكذا يصبح من المتعذر الحديث عن ثقافة سود في بريطانيا دون الحديث بإجمال عن الثقافة البريطانية.

إن من شأن هذه السيرورات أن تساعد على تطوير تحليل للعنصرية يراعي الخصوصيات والظرفيات الاجتماعية والسياسية والجغرافية. وحيث يكون للسياق المحلي آثار بالغة ذات مآلات معقدة، تنشط أنواع محددة من للعنصرية، بينما يتم التستر على أشكال أخرى وكتمها، (باك، 1993)

ومن بين ما ركزت عليه الدراسات الاخيرة حول السياسات الثقافية للعنصرية، التكوين الاجتماعي للعرق والاختلاف في الأدب والسينما. وقد تم تدارك البحث في هذا المجال بعد أن ظل مهملاً، وذلك بإصدار مجموعة من الدراسات المهمة حول العرق والثقافة والهوية في السنوات الأخيرة. وقد أنجزت معظم تلك الأبحاث في الولايات المتحدة وتركزت على عدد من الجوانب كالسينما والأدب وغيرها من

بات لزاماً أن تبقى محاور البحث حول العنصرية والإثنية منفتحة على كل المتغيرات، فكما بينت التجارب الخاصة بالعقد المنصرم، لا ينبغي النظر إلى ما قدمته الماركسية من إسهامات في هذا المجال، على أنها ثابتة وغير متحولة.

الأشكال الثقافية. كما همت هذه الدراسات أنه يستحيل اختزال فهمنا للعرق في مجتمعاتنا المعاصرة، وكذا تعبيراته الإيديولوجية، فقط في العلاقات الاقتصادية والسياسية والطبقية.

ويبرز هذا المقترب بوضوح أكبر خارج حدود السوسيولوجيا، حيث شرعت أعمال المنظرين الأدبيين والثقافيين في الولايات المتحدة وبريطانيا في استقصاء قضايا العرق والعنصرية على نحو صارم، مما أدى إلى ازدهار عدد من الدراسات التي استعانت بما توفره المناقشات النظرية حول الما بعد بنيوية وما بعد الحداثة في مقاربتها للأشكال المركبة للهويات المؤسسة على العرق في مجتمعات الحقبة الكولونيالية وحقبة مابعد الاستعمار (غولدبرغ 1990؛ غايتس 1986،1988).

كما شهد البحث التاريخي أيضاً، حول أصول الأفكار المرتبطة بالعرق وديناميات العرق والطبقة والنوع خلال الفترة الكولونيالية اهتماماً متنامياً (وير، 1992)، ويظهر ذلك من خلال الدراسات القيمة التي عنيت بالتوظيفات المتحولة للرموز العرقية عبر القرون الأخيرة وكذلك في الدراسات التي تعنى بالتجارب الاستعمارية ووقعها على فهمنا للعرق والثقافة. فعلى سبيل المثال، جاءت أعمال غاياتاري سبيفاك (1987) لتسلط الضوء على العمليات المركبة لتكوين الهوية العرقية والجنسانية التي عرفتها المجتمعات المستعمرة في زمن الاستعمار وما بعد الاستعمار. هذا في حين اعتنت دراسات أخرى بتبيان كيف أنتجت الشعوب ضحية الاضطهاد الاستعماري خطابا خاصا بها في العرق والهوية، وذلك في ظرفية تجربتها الخاصة للهيمنة والاقصاء (بابا 1990؛ يونغ، 1990).

بالقدر نفسه، تبرز ضرورة تجاوز التحديدات الضيقة عن اشكالية العلاقات العرقية وتطوير منهج أكثر تركيباً في تحليل الآثار المترتبة عن العنصرية على الأغلبية البيضاء. ولازالت الأدبيات البحثية التي ظهرت في هذا الجانب في طورها الجنيني. وكما بين ريتشارد داير في مناقشته للتمثلات السينمائية (1988)، فمثل هذه المحاولات التحليلية تعترضها صعوبات آنية عدة، ذلك أن داير يزعم أن العرق الأبيض غائب ظاهريا لكن موجود ضمنيا في تلك التمثلات، وبالتالي قيمته شاملة ومنعدمة في الآن ذاته (ص 44 ـ 45)، يرى داير أنه يتم التمثيل للهوية البيضاء وكل ما يتعلق بها في السينما، كمرادف لما هو- عادي وطبيعي، وبالتالي هي لاتحتاج إلى تعريف بخلاف الهويات غير البيضاء تحتاج دوما إلى تعريف، بعبارة أخرى الكائن الأبيض هو بشكل قهري الكائن الطبيعي.

من منظور مختلف، استدلت بيل هوكس بيانياً على الوقع المرعب للعرقانية البيضاء على مخيال مجتمع (1994) السود، ففي معرض كتابتها عن نشأتها كسيدة سوداء في الجنوب الأمريكي، سجلت هوكس أن «العرقانية البيضاء غالباً ما تتمثل كإرهاب في مخيال السود (هوكس، 1992، ص 342)، يظهر إذن أن هناك حاجة أكثر للبحث في الكيفية التي تكتسي بها الكيانيات البيضاء قيمة عرقية، وكذا تمظهرات العرقانية البيضاء إن على مستوى الخطاب أو الثقافة أو التواصل.

إن لهذا التحول آثار مهمة، ذلك أن من أبرز الانتقادات الموجهة لبحوث اجتماعيات العرق والعلاقات العرقية، أنها لم تركز على القوى والأطراف الفاعلة في العنصرية بالقدر الذي ركزت به على ضحايا تلك العنصرية. وهنا من شأن الاهتمام بالعرقانية البيضاء في الدراسة النقدية أن يقلب موازين المعرفة السوسيولوجيّة السائدة التي تقصر دراسة العنصرية في التحليل الميداني لوضع مجتمعات السود.

وقد أثار هول ضرورة تقويض مدلولات العرقانية البيضاء ليس فقط في مواجهة العنصرية كنزعة للهيمنة والإقصاء، ولكن كمدخل أساسي لرفاهية المنتسبين للشتات الأفريقي والأسيوي في بريطانيا، حيث قال: «إن التوصل إلى وسيلة تمكن البيض من تعلم العيش المشترك جنبا إلى جنب معنا ومع باقي العالم، لمسألة باعتقادي في غاية الأهمية، شأن ذلك شأن تعرفنا واكتشافنا نحن لهويتنا الخاصة. أرى إنهم في مأزق أكبر، ويجدر بِنَا، على نحو فضولي، أن ننقذ البيض من أنفسهم وماضيهم. علينا أن نسمح لهم بتصور بريطانيا كبلد ملفت بتاريخه المجيد الذي طغى علينا زهاء ثلاثمائة عام، لكن ذلك انتهى. من هم اليوم (راديو بي بي سي، 1989)

كما سبق أن ظهرت أدبيات بحثية حاولت أن تبحث عن إجابة للسؤال البلاغي التي طرحه هول (باك 1993، جونز 1988) سوى أن العلاقة القائمة بين العرق والأمة كما أوضحناها في سياق هذ المقال، ظلت مستترة طيلة عقد التسعينات وذلك وراء وهم أوربا المندمجة والمحددة عرقيا. من الناحية النظرية، يمكن اعتبار فهم العرقانية البيضاء، مشروعا فكريا بالغ الأهمية، غير أن ذلك تعتريه أوجه قصور عدة. فغالبا ما يصحب التسرع في تغيير المنظور النقدي تعطيل للتفكير الجاد في المصطلحات التحليلية للمشروع. وكما هوالشأن في عدة مناقشات حول الموقع الآنطولوجي للثقافة، فمن المخاطر التي تتخلل مشروع البحث في العرقانية البيضاء، اعتبار الهوية البيضاء شيئا ماديا ذو وجود موضوعي، وكذا تعزيز الفكرة القائلة بوجود صيغة وحيدة للعرق. ولتفادي تلك المخاطر وجب موضعة النقاش حول الهوية البيضاء في سياقات عملية وتاريخية محددة. ومن اللازم بالقدر ذاته، أن نصر على القول إن العرقانية البيضاء هو تعريف سياسي بالأساس، الغرض منه تعديل وتحقيق إجماع المنتسبين للهوية البيضاء في إطار أشمل لتفوق العرق الأبيض. إضافة إلى ذلك، على كل نقاش حول العرقانية البيضاء أن لا يغفل الكيفيات التي يتم بها التعبير عن السيرورات المرتبطة بالنوع ضمن المدلولات الملفوظية السيمونطيقية الخاصة بالعرق (باك 1993، وير 1992) إن ما نود البرهنة عليه هنا، هو إن مسائلة العرقانية البيضاء كهوية وكخطاب سياسي، يتطلب تركيز الجهد أولا للتحرير المعنى الخاص بالطبيعي والعادي من المدلولات الكولونيالية. والعمل ثانيا في الآن ذاته على الحؤول دون عودة الهوية البيضاء لتجسد كهوية اجتماعية.

ما نحن بصدد اقتراحه هنا، في خلاصة الأمر، هو أن الانشغالات النظرية لمستهل الثمانينيّات تعجز عن الإحاطة المفاهيمية بظاهرة العنصرية الخاصة بعقد التسعينات، ذلك أن الصراعات السياسية التي حركت ذلك النقاش تطورت بدورها. فالأحداث السياسية الخاصة بأواخر الثمانينات، تفسر من نواحي مختلفة التحول نحو الدراسة المفاهيمية لأشكال العنصرية الثقافية والسياسات المرتبطة

الانشغالات النظرية لمستهل الثمانينيّات تعجز عن الإحاطة المفاهيمية بظاهرة العنصرية الخاصة بعقد التسعينات، ذلك أن الصراعات السياسية التي حركت ذلك النقاش تطورت بدورها.

بالهوية. ثم إن الهيمنة المستمرة لليمين المحافظ في بريطانيا، مثلت على نحو خاص، تحدياً حقيقياً للمنظرين في مراجعة اليقينيات الماركسية المنهجية من حيث نجاعتها في تفسير التغيرات المستجدة. وربما أفضل مثال على ذلك الجدل الذي أثاره الطرح الذي عبرت عنه مجلة النيوتاميز (أنظر: هول وجاك 1989؛ سيفاندان 1990)، والذي مفاده أن التحليل الطبقي قاصر مفاهيمياً عن التعاطي لأشكال الصراع الاجتماعي والمقاومة الثقافية في بريطانيا العصر الراهن. كما أن بالقدر ذاته، وفي سياق مرتبط بالأشكال المعقدة للسياسات الهوياتية، يستحيل حصر المدلولات الملفوظية للعرق في سياسات التوجيه الاجتماعي (مايلز، 1989)، قد تضمن الجدل الذي أثاره صدور رواية «آيات شيطانية» للكاتب الباكستاني سلمان رشدي، تنبيها باستحالة الإحاطة بالسياسات الثقافية الحالية إن اعتمدنا اللغة المفاهيمية لفترة الثمانينات. هكذا وجب دمج مسائل الانتاج والتغيير الثقافيين ضمن المقاربات المفهومية الراهنة للعنصرية، وما نحن بصدده هنا هو الإلحاح على موضعة تلك النقاشات ضمن السياق السياسي المتسم بالتحول، فاليقينيات التي استندت إليها الدراسات المنتمية لسوسيولوجيا العلاقات العرقية أضحت تواجه صعوبات جمة في الدفاع عن نفسها .إن ما يميز الفترة الراهنة من جهة، التنوع والتعقيد في أطياف العنصرية، وتفكك مدلول العرقانية السوداء كهوية سياسية لمصلحة النزعة الإثنية والتمايزات الثقافية المتصاعدة من جهة ثانية، بل أنه، في الآن ذاته، وربما بشكل ينطوي على مفارقة، تبرز ثقافات وإثنيات جديدة في سياق من التواصل والحوار، منتجة تشكيلة من الثقافات التوفيقية. قد تظهر نزعات ثقافية متناقضة كذلك، لكن يبقى من المؤكد أن إشكاليات العنصرية في السبعينات والثمانينات هي غير قابلة لإسقاطها على الوضعية الراهنة.

خاتمة

بالمجمل، سعينا من خلال هذا المقال، إلى إبراز الإسهامات القيمة للمدرسة الماركسية في معرفتنا بالعلاقات العرقية والإثنية في السنوات الأخيرة. ومع ذلك وجب الانتباه إلى أن الماركسية، وكما هو حال جل التنظيمات الفكرية، لم تستطع الإجابة عن جميع الاستشكالات النظرية والعملية التي اعترضتنا في البحث. لهذا نرى من اللازم وضع أي تحليل للأشكال العنصرية الراهنة في سياقات خطابية محددة. فكما لم يعد ممكناً اختزال العنصرية في العلاقات الطبقية، لم يعد ممكناً أيضاً النظر إلى الظاهرة كما لو أنها مستقلة تماماً عن العلاقات الاجتماعية بمعناها الأشمل كالنوع والجنسانية. من الجلي بالتالي أن عقد التسعينات سيطرح تساؤلات حرجة بخصوص منهج دراسة العنصرية مفاهيمياً، وفي ظل ذلك، سيبدو الرصيد المعرفي الموروث عن السنوات العشر الأخيرة غير مجدياً لمواجهة تلك التحديات. انطلاقاً من هذا المنظور، بات لزاماً أن تبقى محاور البحث حول العنصرية والإثنية منفتحة على كل المتغيرات، فكما بينت التجارب الخاصة بالعقد المنصرم، لا ينبغي النظر إلى ما قدمته الماركسية من إسهامات في هذا المجال، على أنها ثابتة وغير متحولة. على كل حال سيظل التحدي القائم والمطروح أمام المنتسبين للنظرية الماركسية، البرهنة على صلة تصوراتهم النظرية والتاريخية بتحليل التجليات الراهنة للعلاقات العرقية والإثنية.

الهوامــش :

1 ـ صدر هذا المقال سنة 1995 تحت عنوان Marxism، Racism and Ethnicity. The American Behavioral Scientist. Sage Publications Inc

2 ـ جون سولوموز هو رئيس قسم علم الاجتماع في جامعة سيتي في لندن. انضم إلى الجامعة شاغلا منصب أستاذ علم الاجتماع عام 2001،. تركز أبحاثه في علم الاجتماع على قضايا العرق والعنصرية، النظرية الاجتماعية، وحقوق الإنسان، وأساليب البحث النوعية والتعددية الثقافية والمواطنة. على مر السنين، نشر جون على نطاق واسع في مجالات علمية وازنة، وتشمل مؤلفاته الأخيرة: "الأسر عبر الوطنية: الإثنيات والهويات والرأسمال الاجتماعي" (روتليدج 2010 و2011) "دليل سايج للدراسات العرق والإثنية" (2010 سايج، شاركته في تحريره الكاتبة وعالمة الإجتماع الامريكية المرموقة باتريشيا هيل كولينز)، وكتاب "العرق والإثنية في القرن الواحد والعشرين" (بالجريف ماكميلان 2010) و"نظريات في العرق والعنصرية"(روتليدج 2009، ليس باك كمحرر مشارك).

3 ـ أستاذ علم الاجتماع في غولدسميث، جامعة لندن. تتقاسم أعمال باك نفس المواضيع مع سولوموز حيث تطرقت أبحاثه إلى جوانب شتى من قضايا العنصرية والعرقانية، الثقافة الشعبية والأسئلة المرتبطة بالبحوث الإثنوغرافية. من أعماله الرئيسية العنصرية والمجتمع (1996 مع جون سولوموز) والوجه المتغير لكرة القدم: العنصرية والهوية والتعدد الثقافي في كرة القدم الإنجليزية.

4 ـ بدل من كلمة "عرقية" ارتأينا إستعمال "عرق" و"عرقانية" كترجمة لمصطلح Race وذلك لكون الأولى لا تستقيم كإسم مستقل لكونها على وزن "فعلية،" وهي تفعيلة تعود على وصف وليس على مصدر، هذا في حين تستقيم كلمة "عرق" و"عرقانية" (والتي هي على وزن " فعل" و"فعلانية") كاسماء مصدر. تسحب نفس الملاحظة على مصطلح "إثنية" التي يشيع استعمالها كترجمة لمصطلحEthnicity . ستستعمل هنا فقط كصفة في حين ستستعمل كلمة " إثناياتية" للإحالة على نفس الظاهرة.

5 ـ تيار سوسيولوجي في دراسة العلاقات الاجتماعية المؤسسة عرقياً اشتهر خلال عقدي الستينات والسبعينات. ارتبط هذا المقترب في بريطانيا بالأعمال الإثنوغرافية والأنثربولوجية لكل من جون ريكس ومايكل بانتون. في الولايات المتحدة، يعد ويليام يوليوس ويلسون ابرز السوسيولوجيين المنتمين لهذه المدرسة. انطلق مقترب سوسيولوجيا العلاقات العرقية من فكرة انا العرق والتصنيفات العرقية يمكنها بسط العلاقات الاجتماعية والمؤسساتية في العديد من المجتمعات، خاصة في أوروبا والولايات المتحدة. (مثلاً، أنظمة العبودية والميز العنصري، الإستغلال الطبقي للعمالة المهاجرة). من النتائج التي ترتبت عن هاته المقاربة إعتبار العرق والتصنيف العرقي أدوات تحليلية ذات أساس موضوعي نسبيا، كما تم إعتبارهما كأساس للعمل السياسي والحراك الإجتماعي. (المترجمان)

6 ـ Racialization

7 ـ Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS)

8 ـ Race and Politics Group

9 ـ أنظر المرجع الكامل ضمن قائمة المراجع.

10 ـ Gender

11 ـ Culturalism

12 ـ Metonymic elaborations

مراجـع

Anthias, F. (1992). Connecting "race" and ethnic phenomena. Sociology, 26, 421-4.

Back, L. (1993). Race, identity and nation within an adolescent community in South London. New Community, 19, 217-233.

Back, L. (1993). Cultures of racism, rituals of masculinity: Mutual crossings of racism and gender. In N. Lindisfarne & A. Cornwall (Eds.), The meanings of masculinity. London: Routledge.

Back, L., & Solomos, J. (1993). Doing research, writing politics: The dilemmas of political intervention in research on racism. Economy and Society, 22, 178-199.

Banton, M. (1991). The race relations problematic. British Journal of Sociology, 42, 115-130.

Barker, M. (1981). The new racism. London: Junction Books.

BBC Radio. (1989, April 4). After dread and anger.

Bhabha, H. K. (1990). Interrogating identity: The postcolonial prerogative. In D. T. Gold-

.berg (Ed.)، Anatomy of racism (pp. 183-209). Minneapolis: University of Minnesota Press

Bhachu، P. (1991). Culture، ethnicity and class amongst Punjabi Sikh women in 1990's Britain. New Community، 17، 401-412.

.Castells، M. (1983). The city and the grassroots. London: Edward Arnold

Castles، S.، & Miller، M. (1993). The age of migration. Basingstoke، England: Macmillan

Centre for Contemporary Cultural Studies. (1982). The empire strikes back. London: Hutchinson.

Cox، O. C. (1948). Caste، class and race. New York: Monthly Review

Dyer، R. (1988). White. Screen، 29(4)، 44-45

Fanon، F. (1967). Towards the African revolution. New York: Monthly Review

Gates، H. L.، Jr. (Ed.). (1986). "Race،" writing and difference. Chicago: University of Chicago Press

Gates، H. L.، Jr. (1988). The signifying monkey. New York: Oxford University Press

Gilroy، P. (1987). There ain't no Black in the Union Jack. London: Hutchinson

Gilroy، P. (1990) One nation under a groove: The cultural politics of "race" and racism in Britain. In D. T. Goldberg (Ed.)، Anatomy of racism (pp. 263-282). Minneapolis: University of Minnesota Press

Goldberg، D. T. (Ed.). (1990). Anatomy of racism. Minneapolis: University of Minnesota Press

Goldberg، D. T. (1992). The semantics of race. Ethnic and Racial Studies، 15، 543-569

Hall، S. (1980). Race articulation and societies structured in dominance. In UNESCO، Sociological theories: Race and colonialism (pp. 305-345). Paris: UNESCO

Hall، S. (1988). New ethnicities. In K. Mercer (Ed.)، Black film/British cinema ICA documents (No. 7). London: British Film Institute

Anthias، F. (1992). Connecting "race" and ethnic phenomena. Sociology، 26، 421-438

Back، L. (1993). Race، identity and nation within an adolescent community in South London. New Community، 19، 217-233

Back، L. (1993). Cultures of racism، rituals of masculinity: Mutual crossings of racism and gender. In N. Lindisfarne & A. Cornwall (Eds.)، The meanings of masculinity. London: Routledge

Back، L.، & Solomos، J. (1993). Doing research، writing politics: The dilemmas of political intervention in research on racism. Economy and Society، 22، 178-199

Banton، M. (1991). The race relations problematic. British Journal of Sociology، 42، 115-130

Barker، M. (1981). The new racism. London: Junction Books

BBC Radio. (1989، April 4). After dread and anger

Bhabha، H. K. (1990). Interrogating identity: The postcolonial prerogative. In D. T. Goldberg (Ed.)، Anatomy of racism (pp. 183-209). Minneapolis: University of Minnesota Press

Bhachu، P. (1991). Culture، ethnicity and class amongst Punjabi Sikh women in 1990's Britain. New Community، 17، 401-412

Castells، M. (1983). The city and the grassroots. London: Edward Arnold

Castles، S.، & Miller، M. (1993). The age of migration. Basingstoke، England: Macmillan

Centre for Contemporary Cultural Studies. (1982). The empire strikes back. London: Hutchinson

Cox، O. C. (1948). Caste، class and race. New York: Monthly Review

Dyer، R. (1988). White. Screen، 29(4)، 44-45

Fanon، F. (1967). Towards the African revolution. New York: Monthly Revie

Gates، H. L.، Jr. (Ed.). (1986). "Race،" writing and difference. Chicago: University of Chicago Press

Gates، H. L.، Jr. (1988). The signifying monkey. New York: Oxford University Press

دراسات.

Gilroy، P. (1987). There ain't no Black in the Union Jack. London: Hutchinson
Gilroy، P. (1990) One nation under a groove: The cultural politics of "race" and racism in Britain. In D. T. Goldberg (Ed.)، Anatomy of racism (pp. 263-282). Minneapolis: University of Minnesota Press
Goldberg، D. T. (Ed.). (1990). Anatomy of racism. Minneapolis: University of Minnesota Press
Goldberg، D. T. (1992). The semantics of race. Ethnic and Racial Studies، 15، 543-569
Hall، S. (1980). Race articulation and societies structured in dominance. In UNESCO، Sociological theories: Race and colonialism (pp. 305-345). Paris: UNESCO
Hall، S. (1988). New ethnicities. In K. Mercer (Ed.)، Black film/British cinema ICA documents (No. 7). London: British Film Institute
Hall، S.، & Jacques، M. (1989). New times: The changing face of politics in the 1990s. London: Lawrence & Wishart.
Hewitt، R. (1986). White talk، Black talk: Inter-racial friendship and communication amongst adolescents. Cambridge: Cambridge University Press.
Hewitt، R. (1991، June). Language، youth and the destabilisation of ethnicity. Paper presented at the Conference on Ethnicity in Youth Culture: Interdisciplinary Perspectives، Fittjagard، Botkyrka، Sweden.
Hooks، B. (1992). Representing Whiteness in the Black imagination. In L. Grossberg، C. Nelson، & P. Treichler (Eds.)، Cultural studies (pp. 338-346). London: Routledge.
Jones، S. (1988). Black culture، White youth: The reggae tradition from JA to UK. Basingstoke، England: Macmillan.
Lawrence، E. (1981). White sociology، Black struggle. Multi-Racial Education، 9، 3-17.
Lawrence، E. (1982). In the abundance of water the fool is thirsty: Sociology and Black "pathology." In CCCS، The empire strikes back (pp. 95-142). London: Hutchinson.
Miles، R. (1982). Racism and migrant labour. London: George Allen & Unwin.
Miles، R. (1984). Marxism versus the "sociology of race relation"? Ethnic and Racial Studies، 7، 217-237. Miles، R. (1986). Labour migration، racism and capital accumulation in Western Europe. Capital and Class، 28، 49-86.
Miles، R. (1988). Racism، Marxism and British politics. Economy and Society، 17، 428-460.
Miles، R. (1989a، April). From where we have come to where we are going: Reflections on racism and British politics، 1945-2000. Paper presented at the annual conference of the Political Studies Association، University of Warwick.
Miles، R. (1989b). Racism. London: Routledge.
Omi، M.، & Winant، H. (1986). Racial formation in the United States. New York: Routledge & Kegan Paul.
Robinson، C. (1983). Black Marxism: The making of the Black radical tradition. London: Zed.
Sivanandan، A. (1990). All that melts into air is solid: The hokum of New Times. Race and Class، 31(3)، 1-30.
Solomos، J. (1986). Varieties of Marxist conceptions of "race،" class and the state: A critical analysis. In J. Rex & D. Mason (Eds.)، Theories of race and ethnic relations (pp. 84-109). Cambridge: Cambridge University Press.
Solomos، J. (1988). Black youth، racism and the state. Cambridge: Cambridge University Press.
Solomos، J. (1989). Race and racism in contemporary Britain. Basingstoke، England: Macmillan. Spivak، G. C. (1987). In other worlds. London: Methuen.
Ware، V. (1992). Beyond the pale: White women racism and history. London: Verso.

العلاقات اليهوديـــة - المسلمة بالمغرب خلال القرنين 18 و 19م : نمـــوذج يهود تطـــوان

د. عمر لمغيبشي omarlam1976@gmail.com

تقديم:

كان المغرب كان ولازال بلد التعايش والتنوع بفضل تفتحه على باقي الحضارات والثقافات، وانصهار مختلف مكوناته المجتمعية وقابليتها لتقبل الآخر، رغم اختلاف الانتماءات والمشارب. فاستطاع بذلك أن يحتوي كل الشرائح، وينفتح على مختلف الثقافات دون استلاب للهوية والثقافة الأصلية. وقد شكلت الأقليات الدينية التي عاشت في كنف الدول التي تعاقبت على حكم المغرب خير دليل على ذلك، فلم يقبل المغرب نسف الهوية الدينية للآخر، أو طمس معالمه ومحدداته الثقافية كما فعلت الدول الأوروبية في زمن من الأزمان، بل تعايشت مع الأقليات الدينية والشعوب التي عاشت بين ظهرانيها، ومنحتها هامشاً أكبر بفضل تطبيق نظام «أهل الذمة». وكان ذلك سببا في استمرار اليهودية بالمغرب، وازدهار هذه الديانة ليصبح هذا البلد من أهم الدول في العالم التي استقطبت اليهود واحتوتهم.

تسلط هذه المشاركة الضوء على موضوع التعايش بين المسلمين واليهود بالمغرب من خلال التركيز على طائفة يهود تطوان، في محاولة لاستجلاء مجموعة من المعلومات والحقائق حول الموضوع. وسنحاول قدر الإمكان دراسة مسألة الجوانب العلائقية السياسية منها والاجتماعية والاقتصادية بين الملتين لتجاوز الكثير من المغالطات التي هيمنت على الكتابات التاريخية، بشكل جعل أمر الحديث عن هذا الموضوع يشوبه الكثير من الغموض أحيانا، والمزايدات في أحايين أخرى.

عرفت دراسة علاقات اليهود، ووضعهم داخل المجتمع المغربي تضاربا في الرؤى بين الكتاب؛ بين من يرى أنه لم تكن هناك علاقات تعايش بين الملتين (واعتبروا أن اليهود عاشوا المعاناة، وأنهم كانوا يرزحون تحت ظل الاستعباد، وبأنهم لم يجدوا حريتهم إلا بعد احتلال المغرب وبروز الحمايات القنصلية)، وبين من يقر بوجودها. وقد تضمنت الوثائق والمراسلات الدبلوماسية التي أزيح الستار عنها في أرشيفات الدول الغربية، خصوصاً بفرنسا وإسبانيا وبريطانيا والولايات المتحدة وهولندا، وكذلك الأرشيفات الصهيونية بالقدس وأرشيفات الوكالة اليهودية والرابطة الإسرائيلية العالمية سيلا من التحاليل التي تضرب في العمق أي تعايش بين الملتين.

ومما زاد في تعميق هوة البحث في هذا المضمار إغراق الدراسات التاريخية المنجزة من قبل باحثين أجانب ممن قدر لهم القدوم إلى المغرب إما كأسرى أو في إطار بعثات أو مع مواكب دبلوماسية (1) إلى جانب بعض المؤرخين، والإخباريين المغاربة في التعاطي مع أوضاع يهود المغرب، وعلاقاتهم الداخلية والخارجية مع جيرانهم المسلمين في وصف هذه العلاقات بالسلبية، وتضمين أخبارهم بعبارات وشتائم دينية (2) ضمن سياقات عامة وأحيانا منحازة. ومن حسن حظ هذه الكتابات أنها ليست عامة، بدليل وجود كتابات أخرى أجنبية وعربية تتحدث عن وجود تعايش بين الملتين بخلاف الأولى.

ومن الثابت أن علاقات اليهود مع المسلمين كانت عموما غير مستقرة، فقد عرفت مداً وجزراً نتيجة طبيعة الحكام المتعاقبين على السلطة من جهة، ومواقف الطائفة من الصراعات الناشئة بين المسلمين فيما بينهم والدول الأجنبية من جهة أخرى، بالإضافة إلى تأثيرات بعض الفتاوى (3) على أوضاعهم كفتاوى الفقيه «عبد الكريم المغيلي»، خاصة الفتوى المعروفة «بنازلة توات» (4)، وفتاوى «الونشريسي» (5) التي كانت سببا في ارتفاع حالات الاعتداء على اليهود والتضييق على حريتهم الدينية. أما علاقاتهم فيما بينهم، فقد تميزت عموما بسيادة روح التضامن الديني والعقائدي، ولعل علاقاتهم مع يهود فاس خير دليل على ذلك (6).

وتجاوزاً لبعض الاعتبارات البحثية التي تحكمت في تحديد الوجه الحقيقي للنمط العلائقي الجامع بين المسلمين واليهود، سنقوم باستعراض كل الآراء على اختلاف مشاربها وتوجهاتها ونواياها وانتماءاتها الإيديولوجية على أمل صياغة رؤية مكتملة، ومن أجل ذلك، سنقوم في مرحلة أولى بالحديث عن العلاقات البينية بين اليهود فيما بينهم، قبل أن ننتقل للحديث عن علاقات اليهود مع المسلمين سكانا وسلطة خلال القرنين 18م و19م.

1.العلاقات البينية داخل الملاح

حاول اليهود قدر المستطاع إبعاد المسلمين عن التدخل في شؤونهم الداخلية، سواء الدينية أو القضائية أو التعليمية، مشكلين داخل الوسط الذي احتواهم (الملاح) مدينة صغيرة داخل مدينة كبيرة (7). وكانت العلاقة بين اليهود في بداياتها الأولى تعرف بعض التوتر، ذلك أن وفود أعداد كبيرة من اليهود «الطوشابيم»، خاصة المطرودين من الأندلس في نهاية القرن 15م وبداية القرن 16م بسبب نمط حياة هؤلاء وفكرهم، مما سيؤدي إلى توتر العلاقات بين الفئتين حول عدد من القضايا خاصة الدينية والاجتماعية منها (طقوس العبادة وبعض العادات والتقاليد). إلا أن هذا التوتر سرعان ما سيختفي،

يؤكد حاييم الزعفراني على طبيعة التعايش السلمي بين الطائفتين اليهودية والمسلمة غير المتكافئ سواء على المستوى الديني أو السياسي، باستثناء بعض الفترات الحرجة عند غياب النظام وتفكك السلطة، وهو رأي يتقاسمه كل من لويس فوانو وأندريه شوراقي.

وستنقشع معه أوجه تعايش متكامل الملامح من حيث الفكر والمرجع.
ورغم الانصهار التدريجي بين الفئتين، استمرت بعض من الصراعات والنزاعات ذات الطابع الاجتماعي والاقتصادي. ففيما يخص التوترات الاجتماعية، فقد تميزت ببروز عدة مشاكل، لعل أهمها كان على مستوى العلاقات الزوجية داخل الملاح، إذ تميزت هذه العلاقات بعدم الاستقرار، نتيجة انتشار ظاهرة الطلاق بين الأسر اليهودية، خاصة في نهاية ق.19م، بعد موجات الهجرة التي سيعرفها اليهود نحو دول أوروبا وأمريكا اللاتينية والجزائر وجبل طارق. كما استمرت بعض العادات غير المرغوب فيها بين بعض العائلات، كعادة الزواج المبكر وتزويج الفتيات قبل سن البلوغ (8).
وقد أدى التفاوت الطبقي بين أبناء الحي الواحد من أحياء الملاح، نتيجة التفاوت الفاحش في الثروة بين كبار التجار وعامة اليهود، إلى نشوب صراعات كبيرة بين أفراد الطائفة وإلى توتر العلاقات البينية. وأمام ارتفاع هذه الفوارق الاجتماعية والاقتصادية، وتفشي ظاهرة الطلاق، والفقر والهجرة، لم يكن للأعيان والعامة داخل الملاح من وسيلة سوى الاتحاد للتقليل من تصدع العلاقات البينية وتقوية لحمة الطائفة داخلياً وخارجياً، فأنشئت بذلك مؤسسات خيرية كانت مواردها تأتي من ضريبة اللحم «كاشير»، ومن الصدقات الأسبوعية، والتبرعات نصف السنوية «ندابوت» التي تؤديها العائلات الثرية، وكذلك من مداخيل الأكرية العقارية التي تنازل عن ريعها أشخاص ميسورون لفائدة الطائفة. وقد توفرت المؤسسة الخيرية على صندوق للفقراء «عنيم»، وحظي المكلف به بتقدير الأوساط اليهودية المحلية، وتمتع بتأثير معنوي بين أفراد الملة، فهو الذي كان يقوم بمساعدة أعيانهم بتحديد مقدار مساهمة كل فرد في الجزية. ويستفيد من ذلك الصندوق المسنون، واليتامى، والأرامل، وعابرو السبيل من اليهود، فيما يدفع مقدار قليل منه لخيرية القدس. كما شمل التكافل الملي بين أفراد الطائفة حتى قضية الموتى، حيث تكفلت هذه المؤسسة بمراسيم الدفن كلها على نفقتها الخاصة في موجة الأمراض والأوبئة التي ضربت المدينة كالطاعون والكوليرا (9).
ومن بين مظاهر هذا التكافل أيضا إحداث لجان خيرية لمساعدة اليهود، ليس فقط الموجودين داخل الملاح، بل حتى خارجه. ولعل خير دليل على ذلك، ما قامت به الطائفة من مجهودات كبيرة لإنشاء خيرية لصالح اللاجئين اليهود من أبناء الملاح بجبل طارق سنة 1859م تحت رئاسة «كنسينو»(Cansino) ، بسبب المعاناة التي تعرضوا لها. فقد قام اليهود بالبحث عن مصادر لتمويل إخوانهم في الملة بالصخرة، وطلبوا يد العون من «روتشيلد» و«موشي مونتيفيوري»، وعائلة «كولدسميت (Goldsmistt)و«پيرييري»(Peréire)، و«كريميو» (Crémieux) لمساعدة خمسة آلاف لاجئ، (10) لتتحرك على إثر ذلك الجاليات اليهودية في الشتات وبملاح تطوان لنصرة إخوانهم (11).
ومنذ زيارة الثري اليهودي «البارون روتشيلد» لمدينة تطوان في منتصف ق.19م، أحدثت الطائفة صندوقا آخر خصصت مداخليه لإعانة المرضى «خوليم»، يقوم المكلف به بتوزيع المساعدات التي يتلقاها من الجماعة على المرضى، وتشمل بعض النقود والمواد الغذائية والأدوية. وقام الاتحاد الإسرائيلي العالمي، الذي كان مقره بباريس، بإرسال بعض الأطباء إلى ملاح تطوان، ومنهم النمساوي «شمايدل»، والفرنسي «مورير» (12). ولم يقتصر العمل الخيري على الجانب الاجتماعي المحض داخل

الملاح، بل شمل أيضا الميدان التعليمي، الذي كان مرتبطا ارتباطا وثيقا بالدين، فكان ينفق قسط من الصندوق الخيري على التعليم الأولي، وقسط آخر على التعليم الديني، وكان أغلب تلامذة مؤسسة «تلمود توراة» من الفقراء واليتامى. وأحدث «الاتحاد» في إطار التكافل بين الطوائف اليهودية العالمية أول مدرسة عصرية للأطفال اليهود بتطوان سنة 1862م، بمساهمة صندوق «الاتحاد»، والصندوق المحلي للطائفة. وقد شمل الإنفاق طعام ولباس التلاميذ الفقراء، وأجور المعلمين والأطر الإدارية، وتغطية نفقات تنقلهم وكرائهم، بل وحتى نفقات مستلزمات الدراسة من أدوات دراسية وتجهيز (13).

وامتد التضامن والتكافل المليين إلى المجال التجاري والمالي، بحيث أعلن العديد من التجار اليهود بتطوان عن تضامنهم المطلق مع بعضهم البعض أثناء تعرض أحدهم لأزمة اقتصادية، أو ضائقة مالية. وقد وقفنا على عدة رسائل تؤكد هذا التضامن، منها الرسالة التي بعثها «المولى عبد الرحمان» إلى «القائد أشعاش» في نهاية شهر شوال 1260هـ/1844م، والتي تتعلق بأحد التجار اليهود بطنجة يدعى «المعلوف». جاء فيها أن هذا الأخير أراد تحمل ما بذمة شريكه اليهودي «شلومو ليفي/اللاوي» من دين للمرسى، مصرحا بنيته الدفع بالنيابة عنه مبلغ الدين؛ وقدره خمسمائة مثقال في كل شهر من ثمانية عشر ألف ريال وزيادة (14).

وتجاوزت العلاقات اليهودية-اليهودية حدود أسوار ملاح تطوان، وباقي الملاحات بالمغرب، لتشمل باقي طوائف اليهود في الشتات (15). ومن بين النماذج الدالة على حجم هذه العلاقات نذكر:

• العلاقات التي ربطت يهود المدينة بيهود فلسطين، وهو ما تؤكده المراسلات اليهودية (16).

• مساهمة كل من يهود فاس وتطوان في دعم يهود الجزائر. ولقد لعب المرابي التطواني «موسى ابن عزرا» دورا مهما في هذه العملية، حيث قام بجمع مساعدات مادية من طوائف المغرب (خاصة تطوان وفاس)، وتوجه بها على متن مركب، إلا أن كل الأموال ضاعت نتيجة احتراق المركب الذي كان يقل الموكب، وهو في طريقه إلى الجزائر(17).

وقد أدى هذا التضامن الملي إلى إشادة العديد من الرحالة الذين زاروا ملاح تطوان بالروح الجماعية لليهود وبالتعاون والتكافل الملي، منهم «الكولونيل كيتينج» (M.Keating) و»الكابتين بوكليرك» (C.Beauclerk)، والطبيب «لومبريير» (W.Lemprière)، و»السير أرتور كابيل»(Sir. Arthur Ca-pell) (18).

2. العلاقات مع المسلمين

يُعتبر اليهود تاريخياً أول مجموعة غير بربرية وفدت على المغرب، وبالتالي فقد استطاعت أن تجد لها موقع قدم بهذه الرقعة الجغرافية منذ القدم، وأن تنسج علاقات متينة مع جيرانها من الأمازيغ والمسلمين.

وقد اقتضى قانون «أهل الذمة» الذي أدخله المسلمون إلى المغرب منح اليهود الأمان على حياتهم وأموالهم وعدم استرقاقهم، وحمايتهم والدفاع عنهم من الاعتداء، مقابل أداء الجزية، على شرط ألا

تؤخذ إلا من القادر على القتال منهم (19)، وشكل التعايش بين اليهود والمسلمين حقيقة تاريخية استناداً إلى الدين الإسلامي الذي لم يمنع التعامل مع اليهود. وكانت علاقات اليهود بالمسلمين قائمة بشكل من الأشكال على مبادئ دينية وفق قانون «أهل الذمة»، وهو وضع استفادت منه الطائفة للانعزال قدر الإمكان عن جيرانها المسلمين، وعملت من خلاله على إرساء الحكم الذاتي داخل فضائها (بالملاح)، وبالتالي الحفاظ على ثوابتها الدينية والثقافية والاجتماعية والاستمرار في التقيد بها.

وإذا كانت العلاقات بين الملتين لم تكن كبيرة مقارنة مع الملة الواحدة، فقد بينت الوثائق وواقع الحياة اليومية بالمدينة اتساعها بشكل أكبر في المجال التجاري في إطار التعاملات اليومية، كما هو الحال بين عائلة «الرزيني» وعائلة الذمي «بن عليل». أما قضايا الأحوال الشخصية فكانت منعدمة في المدينة، خاصة فيما يتعلق بالزواج. وكانت العلاقات بين الملتين تخضع للسلطات المحلية التي كانت تفرض أن تكون المعاملات التجارية والمدنية المكتوبة، والقضايا الجنائية من اختصاص المحاكم الإسلامية. لكن هذه العلاقات اختلفت من حيث الجهة المخاطبة (الساكنة المحلية من جهة، والسلطات الحاكمة من جهة أخرى).

2.1 علاقة يهود تطوان بالساكنة المحلية

عاش اليهود والمسلمون بالمغرب جنبا إلى جنب، خلافاً لأطروحة الانعزال والانكماش على النفس التي روجت لها العديد من الكتابات خاصة الاستعمارية. ومن أهم مظاهر هذا التعايش السلمي والتسامح توزيع اليهود للفطير على المسلمين في عيد الفطير اليهودي (20)، وتقاسم «الرقاقة» (21)، وتهنئة المسلمين لليهود في عيد «الميمونة»، وزيارة الأولياء وتقديسهم كزيارة ضريح «إسحاق بن الوليد» من طرف مسلمي مدينة تطوان (22)، والعمل بالوقف على المنقطعين (23)، والصدقة يوم الخميس على غرار صدقة يوم الجمعة عند المسلمين، والاحتفال بالانتصارات التي يحققها المسلمون كاحتفالهم بعيد «پوريم المسيحيين» منذ عام 1578م بعد انتصار المغرب على البرتغال في معركة الزلاقة (24)، وقيام اليهود بـ«النزاهة» على غرار المسلمين، التي تسمى بالعبرية «مشتة» (25).

ولم تسلم العديد من الكتابات التاريخية الغربية، وحتى العربية من الانحياز لجهة واحدة دون أخرى، والتحافها ثوب التعصب بوصف علاقات اليهود بالمسلمين كونها كانت تتسم دائماً بالتوتر والاضطراب. فقد تبنت بعض الكتابات العربية هذا النهج، جراء انتهاج بعض اليهود لأساليب قائمة على إثارة النعرات وابتزاز المسلمين وإفساد أخلاق أبنائهم، وهذا ما دفع هؤلاء المؤرخين إلى وصم اليهود بصفات شنيعة كلما تعرضوا لذكر أفعالهم وتصرفاتهم. وكمثال على ذلك، ما يقوله أحد المؤرخين المجهولين في وثيقة تاريخية حول مدينة تطوان: «(...) فاستغنت اليهود، ووجدوا الراحة والغنى مع الصبانيول، ولو أطلقوا لهم لصاروا يضربون المسلمين، لكن لما كان في اعتقادهم أن المسلمين راجعين إلى بلادهم، صاروا يصطنعون معهم، وفي الحقيقة هم شر خلق الرب» (26).

وبنفس الطريقة ينفي «الحسن الوزان» وجود أية علاقة جيدة بين اليهود والمسلمين، ويستعيض عنها بالتأكيد على طابع النفور والحقد المترسخ بين الطرفين (27). وقد كرر«محمد داود» هذا الرأي

استناداً على المراسلات المخزنية قائلا: الأمثلة كثيرة في تاريخ بلادنا عن تلاعب اليهود أينما كانوا وحيثما وجدوا بالرغم من حرص سلاطين المغرب باستمرار على معاملتهم معاملة حسنة كباقي الرعايا المغاربة، وحالة اليهودي برينطي من الحالات التي تؤكد خطأ وضع الثقة في غير محلها» (28). ويضيف بطريقة أكثر تعميماً: «واليهود هم اليهود في كل زمان ومكان غش ودس وبهتان وخداع وتضليل وطغيان، والذي يثق بهم إما مغفل وإما مغرور وإما شيطان» (29).

وتسير في نفس المسار تقريباً غالبية الدراسات الغربية التي اهتمت بدراسة أوضاع اليهود بتطوان والمغرب، حيث حاولت في أكثر من موضع، إلغاء جسور التواصل الودية القائمة بين المسلمين واليهود، وإسقاط حالة الأوضاع المزرية التي عاشها اليهود بأوروبا في أحياء خاصة تفتقد إلى أبسط ضروريات العيش، وتجابه بعداء من قبل الأهالي المسيحيين على الواقع المغربي. ومن هذه الكتابات ما كتبه «مونغو پارك»، الذي تحامل على تاريخ تعايش الجارين المسلم واليهودي، مدعياً أن اليهود كانوا يعيشون في أحلك الظروف (30). كما نحى «شارل ديديي» نحو «مونكو پارك» في وصفه لأوضاع يهود تطوان، موغلا في تقديمهم على أنهم كانوا يعيشون تحت وطأة الظلم، مثقلين بكثرة الضرائب، وملزمين بخلع أحذيتهم عند مرورها بأبواب المساجد والأضرحة عشرين مرة في اليوم (31). وهناك العديد من الكتابات ذات التوجه الكولونيالي التي تبنت نفس الأفكار بغاية إحداث شرخ بين الجانبين لتستفيد منه في تحقيق أهدافها.

وعلى عكس الآراء السابقة، عرفت بعض الكتابات رأياً مخالفاً حتى من داخل الباحثين اليهود أنفسهم، الذين أشادوا بسيادة روح التآخي والتلاحم الاجتماعي والتسامح الديني إلا فيما نذر من الأحوال. فهذا الباحث «حاييم الزعفراني» يؤكد على طبيعة التعايش السلمي بين الطائفتين اليهودية والمسلمة غير المتكافئ سواء على المستوى الديني أو السياسي، باستثناء بعض الفترات الحرجة عند غياب النظام وتفكك السلطة (32)، وهو رأي يتقاسمه كل من «لويس فوانو»، الذي تحدث عن أوجه الارتباط الصميمي بين الطرفين، و»أندريه شوراقي» الذي رفض الأخذ بمزاعم بعض الكتاب الأوربيين، وذهب إلى القول بأن يهود المغرب تأثروا بعادات أهل البلد وعملوا بها، وضرب العديد من الأمثلة على ذلك، منها التقارب الموجود بين «الهالاخا» والشريعة الإسلامية، والتبرك بالأسياد، والمناداة على الموتى لأغراض ربانية، واستعمال النار أثناء الاحتفال، والتفريق بين الزوجين الحديثي العهد قبل إتمام مراسيم الزواج، واحتفال المرأة في الغناء والرقص على الدفوف، وقراءة التعويذات يوم الجمعة مساء وفي اليوم الذي يسبق «كيپور»، واستعمال الرمال في التوضؤ في غياب الماء (33). وهو الرأي نفسه الذي عبر عنه المؤرخ «داود قورقوز» بقوله: «إن توجه المسلمين نحو اليهود يتسم عموماً بالتسامح، والتعصب ظاهرة استثنائية، ليست في صلب العلاقات الإسلامية اليهودية» (34).

والحقيقة أن العلاقات بين اليهود والساكنة المحلية اتسمت بالهدوء عموماً، فقد كانت الاختلالات التي تطرأ على هذه العلاقات ترتبط، إما بسبب الأوضاع العامة التي كان يعرفها المشهد السياسي المغربي والمرتبط بحالات الفتن والاضطراب أثناء انتقال السلطة ووجود فراغ في الحكم، أو في حالة تحول اليهود إلى أهل شوكة وغلبة نتيجة الاستقواء بالخارج، أو أثناء تلاعبهم بأقدار التجار المسلمين.

ولعل أهم ما عكر صفو هذه العلاقة ما حدث لليهود في عهد «المولى يزيد» (35)، وبشكل خاص مع فتنة «عيسى الريفي» بتطوان (36) التي انتقلت شرارتها إلى باقي المدن المغربية، لتشهد بدورها موجات من الاعتداءات على اليهود والمسلمين. ففي سنة 1867م مثلا قتل بآسفي لوحدها فقط سبعة عشر يهودياً، وأربعة عشر آخرين بالقصر الكبير، وقتل أيضا ثلاثة من المسلمين بضواحي طنجة وفر قتلتهم إلى العرائش، وقتل كذلك يهودي ومسلم بأحواز مكناس. وبلغ عدد القتلى من الجانب اليهودي، ومن المحميين سنة 1867م ثلاثة وأربعين نفساً (37).

2.2 علاقة يهود تطوان بالسلطات الحاكمة

كفلت السلطات الحاكمة ليهود تطوان حرية المعتقد والأمن والحماية مقابل أداء ضريبة الجزية لخزينة الدولة واحترام المقدسات والإقرار ببعض القيود. إلا أن هذا العهد الذي بدأ مع «عمر بن الخطاب» لم يكن يحترم بالشكل المطلوب، بحيث عرفت هذه العلاقة -كما أسلفنا- تذبذبا ملحوظا، نتيجة طبيعة السلطان والحاكم والرعية، والظروف الاقتصادية والاجتماعية. وقد كان السلطان وممثلوه لا يتدخلون في أي شيء من الشؤون الإدارية المرتبطة باختصاصات الطائفة اليهودية، وإنما يكتفون فقط بمسألة تعيين شيخ اليهود الذي يعتبر شخصية وجيهة ومحترمة تحظى بثقة السلطات المحلية، ويلعب دور الوسيط الرسمي بين السلطان وممثليه، وبين زعماء الطائفة اليهودية (38). وكان المعيار الذي قامت عليه علاقة اليهود بالسلطة هو الجزية، ذلك أن يهود تطوان كانوا يؤدونها بشكل أو بآخر للأعيان والحكام (39).

وإذا كانت العديد من الكتابات تشير إلى إرهاق كاهل يهود تطوان بالضرائب، فإنه وعلى العكس من ذلك تشير وثائق أخرى إلى مرونة السلطة في التعامل مع اليهود، بل إن بعضاً منها تؤكد أنها (أي السلطة) منحت للمتضررين تقديم شكاوى للسلطان أو «النكيد» للتدخل قصد منع التجاوزات أو إيقافها أو تكييفها. فقد كانت الطائفة اليهودية التطوانية إلى حدود ما قبل حرب تطوان تؤدي ألفي مثقال عن كل سنة كضريبة للجزية. واستمر هذا المقدار إلى حدود عام 1864م عندما طلب أفراد الطائفة من السلطان تخفيف مقدار الجزية المفروض عليهم إلى النصف، معللين موقفهم هذا بنقص الإمكانات بعد أن هاجر كبار تجارهم المدينة غداة جلاء القوات الاسبانية عنها سنة 1862م. ووافق السلطان على طلبهم رغم الظروف الاقتصادية الصعبة التي كانت تمر بها الدولة المغربية (40)، ووجه رسالة في الموضوع إلى قائد تطوان آنذاك، جاء فيها: «وبعد وصلنا كتابك مخبراً فيه أنك عزمت على قبض الجزية من أهل الذمة من عامين، عملا بأمرنا الصادر بذلك، قد أجابوا بالسمع والطاعة، غير أنهم طلبوا الرفق بهم في ذلك بالاقتصار على قبض ألف مثقال واحد في كل السنة، لكونهم كانوا يعطون في كل جزية ألفي مثقالاً، وحيث حصل لهم الضعف ولم يبق تجار كبار يعينونهم على الجزية كعادتهم، طلبوا الرفق بهم لما تيقنوا من إيصائنا بهم خيراً فاعلم أنا لا نكلفهم إلا بما يطيقونه، وعليه فاقبض منهم الجزية بقدر حالهم الآن والسلام. في 3 قعدة الحرام عام 1280هـ» (41).

وهكذا سينعم يهود تطوان عام 1864م بتخفيض الجزية إلى ألف مثقال، واستمر هذا التخفيض

لسنوات، حيث تشير وثيقة أخرى أن القائد «محمد الغفياني» دفع نفس المبلغ المعتاد سنة 1883م لأميني ديوانة تطوان عن ذميي تطوان وشفشاون42. وكان مقابل الجزية - كما هو معلوم- ضمان حرية العقيدة والتنقل والعيش والأمن والاستقرار. لذلك، فقد كان اليهود ينتقلون بكل حرية داخل المدينة وخارجها دون إبراز أي وثيقة تثبت دفعهم للجزية، وكانت ضمانتهم الوحيدة في ذلك رئيس طائفتهم الذي يملك جرداً كاملاً بأسماء اليهود الخاضعين للضرائب، وأسماء المستثنين منها، كالعجزة والفقراء وغير القادرين على العمل وغير البالغين. وكانت هذه السجلات جميعها تدفع لبيت المال للرجوع إليها عند جمع الجزية من الطائفة.

ورغم المواقف المتضامنة مع الطائفة اليهودية من قبل السلطة المحلية والساكنة، فإن العلاقات اليهودية المسلمة ستعرف توتراً حاداً بعد حرب تطوان، حيث ستتحول إلى صراع مباشر بين الطرفين. ذلك أنه، مباشرة بعد جلاء القوات الإسبانية بعد الاتفاق بين المخزن واسبانيا على شروط إنهاء الحرب، قام السلطان بتعيين القائد «عبد القادر أشعاش» والياً وكلفه بتسلم السلطة، فاتخذ هذا الأخير سياسة صارمة تجاه هذه الطائفة مغيراً تماماً نمط العلاقة الذي كان سائدا فيما قبل، ولم يستثن حتى اليهود المحسوبين على العمل الدبلوماسي، حيث عزل عام 1863م وكيل قنصل فرنسا بمدينة تطوان، وكان يهوديا، ونفاه إلى سلا بذريعة إثارة النعرات مع الأجانب المقيمين بالمدينة، وستتحول السنوات الموالية إلى صراع مستمر بين يهود المدينة، ورموز السلطة.

خاتمة:

وكاستنتاج لعلاقات اليهود مع المسلمين، يمكن القول بأنها تميزت باللين والتعايش المشترك مع احترام الاختلاف الملي والثقافي. وكانت المحن القاسية التي تحدث في فترات الفوضى تنال من المسلمين واليهود على حد سواء. بل إن الذي كان يصيب يهود تطوان لم ينج منه حتى مسلمو المدينة، الذين تعرضوا بدورهم لنفس الويلات، مثلما حدث لهم من تضييق أثناء احتلال المدينة من طرف الإسبان عام 1860م (دفعهم ذلك إلى مغادرة المدينة)، وما حدث لهم كذلك من اعتداءات وتقتيل على يد «عيسى الريفي». وبالتالي، فالكتابات الأوروبية، خاصة كتاب «حوليات يهود تطوان» لسارة ليبوفيتشي (43)، وغيرها من الكتابات التي ذكرناها أوردت صور نمطية (أشبه بـ«مسكوكات» Stéréotypes) تم تكرارها بشكل تلقائي دونما تمحيص للسياقات التاريخية، فجاءت في مُجملها بعيدة عن واقع الحال، لكونها ظلت قاصرة ومنحازة ومرتكزة على أحكام قيمة مكررة مهملة للتعايش القائم آنذاك بين اليهودي وجاره المسلم، دون تسليط الضوء على كافة المحددات الأساسية النسيج العلائقي والتاريخ المشترك بين الملتين.

ونحسبُ أن دراسة علاقات اليهود بالمسلمين تحتاج إلى مراجعة تعيد النظر في حصيلة الأبحاث السابقة بشكل رصين بعيداً عما كرسته الكتابات الاستعمارية (خاصة الفرنسية والإسبانية منها)، التي قامت بالتوظيف السياسي لصالح دمج اليهود ضمن مخطط استعماري يُضعف سيادة الدولة.

الهوامــش :

• من بينهم Lancelot Addison وGemain Mouette و George Häst نائب قنصل الدنمارك بموكادور (من 1760إلى 1767م) والكولونيل مورس كيتينج ووليام لوبريير وعلي باي وجون دريموند هاي وNarcisse cotte والسفير الفرنسي Francois Pidou de Saint-Olon، والمؤرخ البريطاني "جون وندوس" والقنصل الدنماركي (Georg host).
• ساعدت هذه المواقف المنحازة إلى جانب واحد في تكريس شرخ في معتقدات الطرفين، وعملت على خلق موقفين: الأول يذهب إلى استحضار الماضي التاريخي المبني على التوجس والخيفة والحيطة في وصف علاقة اليهود بجيرانهم المسلمين سكانا وسلطة، والثاني إلى توظيف الخطاب الطوباوي من خلال تقديم صورة موغلة في المثالية لعلاقة الطرفين.
• لا يمكن الحديث عن دور الفتاوى الدينية في شأن اليهود دون ذكر فتاوى "عبد الكريم المغيلي" المناهضة لليهود، عندما شن حملة شرسة على يهود واحة تمنطيط بالصحراء الجزائرية بعد قيامهم ببناء معبد لهم، واعتبر ذلك أمرا مخالفا للشريعة الإسلامية التي لا تسمح لهم سوى بترميم معابدهم القديمة. وأصدر فتوى أكد من خلالها على محاربة اليهود وهدم كنائسهم وكسر شوكتهم. وقد أثارت هذه الفتوى ردود أفعال متناقضة بين مؤيد ومعارض. يراجع: الإمام محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني ودوره في تأسيس الإمارة الإسلامية في افريقيا الغربية خلال القرن التاسع للهجرة الخامس عشر للميلاد، دار الغرب للنشر والتوزيع، د ت، ص 30-29). عن الموضوع انظر كذلك:

R. Patrick J., Le rapport avec l'Islam, in Eglise et histoire de l'Eglise en Afrique: Actes du colloque de Bologne, 22-25 octobre 1988 (Edités par : Ruggieri Giuseppe), Editions Beauchesne, 1988, pp.154-158 ; Kenbib Mohammed, Juifs Musulmans au Maroc 1859-1948, Publication Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Rabat, 1994, pp.24-25; Bellil Rachid, Les oasis du Gourara (Sahara algérien), Peeters Publishers, 1999, pp. 146-153; Hamid Ismail, Les Juifs du nord de l'Afrique: Noms et surnoms, Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales, 1928, pp.5-9.

• "محمد بن عبد الكريم المغيلي" عالم وفقيه وداعية من قبيلة مغيلة الأمازيغية إحدى فروع قبيلة صنهاجة. ولد بمدينة تلمسان (1425/1504م) وتلقى العلم على يد عدة شيوخ منهم: "الفقيه بن أحمد بن عيسى المغيلي" و"الشيخ عبد الرحمن بن محمد الحسني التلمساني" و"الشيخ محمد بن إبراهيم الونشريسي" صاحب كتاب "المعيار". يراجع: مقدم مبروك، الإمام محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني ودوره في تأسيس الإمارة الإسلامية في افريقيا الغربية خلال القرن التاسع للهجرة الخامس عشر للميلاد، دار الغرب للنشر والتوزيع، د ت، ص 29.
• "أحمد بن يحي بن محمد بن عبد الواحد بن علي الونشريسي" المعروف" بأبي العباس الونشريسي" (1430/1509م (من علماء المغرب وفقهائه البارزين في القرنين 15 و16م الميلاديين. نشأ في عهد "السلطان أبو عبد االله محمد بن أبي ثابت المتوكل على االله الزياني" الذي قام بمصادرة أمواله واقتحام داره وهدمها بسبب خلاف بينهما، مما دفع "الونشريسي" إلى مغادرة تلمسان والتوجه إلى فاس سنة 874 هـ/1469م. ولما وصل فاس لقي من أهلها كل الترحيب فعاش فيها عالما وداعية، وذاع صيته. تخرج على يديه العديد من العلماء والفقهاء، أشهرهم ابنه "عبد الواحد الونشريسي" قاضي فاس ومفتيها وشيخ فقهاء سوس "أبو محمد الحسن بن عثمان الجزولي". ترك عدة كتب فقهية أهمها "المعيار المعرب والجامع في فتاوى أهل إفريقيا والأندلس والمغرب" الذي طبع بفاس في 12 مجلداً، جمع فيه فتاوى ونوازل ونصوصا ذات أهمية بالغة في جميع مناحي الحياة الاجتماعية والسياسية والعلمية والاقتصادية (في المغرب والأندلس وفي عصور مختلفة).

• Cohen Mark R., Sociability and the concept of Galut in jewish-muslim relations in the Middle Ages, in Judaism and Islam: Boundaries, Communications, and Interaction: Essays in honor of William M. Brinner, edited by William M. Brinner, Benjamin H. Hary, John Lewis Hayes, Fred Astren Leiden Brill 2000, p.37: Despite the ever-present hierarchical relationship between dominant group and subordinate minority in the Islamic Middle Ages, Muslims and Jews socialized regulary, and this interfaith sociability necessarily impacted on Jewish-Muslim relations.

• يعود مفهوم "الدولة داخل الدولة" إلى فترة حكم الرومان:

Gottreich Emily, Jewish and Muslim Space in Morocco's Red City, Indiana University Press, 2007, p.12: The Jews met a fate not unlike that of their roman coreligionists when they too were transformed to their own "city wihin a city".

• أشار كذلك شوراقي إلى أن ظاهرة الطلاق كانت مرتفعة في كل من صفرو وفاس ومراكش مقارنة مع أكادير وموكادور وسلا وتطوان.

Chouraqui André, Histoire des juifs de l'Afrique du nord, Hachette, 1987, p.191.

• Levy Simon, Essais d'Histoire et de Civilisation Judéo-marocaines, Centre Tarik Tarik Ibn Zyad, Novembre 2001, p.108.

• Álvarez Ana María López, La comunidad judía de Tetuán. Ed. Ministerio de Educación, Cultura y deporte, Dirección General de Bellas Artes y Bienes Culturales, Subdirección General de Museos Estatales, 1 nov. 2003, p.36.

• Vilar Juan Bautista, Los españoles en la Argelia francesa (1830-1914), Murcia, 1989, p.337.

• شهبر عبد العزيز، طائفة يهود تطوان خلال القرنين 16 و 17، تطوان خلال القرنين 16 و 17، ضمن أعمال ندوة تطوان خلال القرنين 16 و 17 (أيام 11-10-9 مارس 1995)، مطبعة يوسف الحداد إخوان ش.م.م، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان، ص. 99.

• نفسه.

• داود محمد، تاريخ تطوان م9، منشورات الخزانة الداودية، 1998، ص.124.

• Menache Sophia, Communication in the Jewish Diaspora: A survey, in Communication in the Jewish Diaspora: The pre-modern world, Sophia Menache, E.J. Brill, Leiden, The Netherlands, 1996, p.p 15-59.

• Chouraqui, L'Histoire....op.cit, p.114.

• Gerber Jane S., Jewish society in Fez (1450-1700): Studies in communal and economic life, E. J. Brill, Leiden, the Netherlands, 1980, p.p 75-76.

• Vilar Juan Bautista, Tetuán en el resurgimiento judío contemporáneo (1850-1870) aproximación a la historia del Judaísmo Norteafricano, Biblioteca popular sefardí, volumen n°2, Ediciones de la asociación israelita de Venezuela y del centro de estudios sefardíes de Caracas, 1985, p. 37.

• إن حقيقة التسامح الديني الذي كرسه قانون الذمة لليهود يكررها حتى اليهود أنفسهم عند مقارنة تعامل المسلمين مع اليهود بمعاملة النصارى. ففي الوقت الذي كانت الدول المسيحية تسلب حقوق اليهود الدينية والعقدية كانت الدول الإسلامية تعطي لليهود كافة هذه الحقوق. وقد تحدث "أندري شوراقي" عن هذه الحقيقة عند مقارنته بين يهود هنغاريا ويهود الدول الإسلامية خلال ق.19م، الذين بلغ عددهم في نهاية عام 1869م 72.000 يهودي:

"In the traditional Christian establishment the ghetto, from the legal point of view, was a no man's land. The jurists of Islam at least recognized the right of the Jew to his life and property, but the structure of Christendom prevented theologians from including such an indulgence in their legal code; the Jews of Europe were merely accepted and had no recourse to the law".

Chouraqui André, A man alone, Keter Publishing House, Ltd., Jerusalem, 1970, p.4.

• الونشريسي أحمد بن يحيى، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء افريقيا والأندلس والمغرب، ج 11، تحت إشراف محمد حجي، بيروت، دار المغرب الإسلامي، 1981م، صص.112-111.

• مييج جون لوي وابن عبود امحمد والرزيني نادية، تطوان الحاضرة الأندلسية المغربية، ترجمة مصطفى غطيس، ط1، 2002، ص ص.37-36؛ الرهوني أحمد، عمدة الراوين في تاريخ تطاوين، تحقيق جعفر ابن الحاج السلمي ج1، مطبعة الخليج العربي، ط2، 2012، صص. 112-110: "الرقاقة هي نوع من الخبز يصنعه اليهود في عيد الفصح ويهدون منه لأحبائهم من المسلمين".

• لعل أهم مثال على ذلك تقاسم مسلمو المدينة مع يهودها زيارة ضريح إسحاق بن الوليد. عن الموضوع انظر:

Ben-Ami Issachar, Cultes des Saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc, Editions Maisonneuve & Larose, Paris, 1990.

• Levy, Essais d'Histoire....op.cit, p.108.

• Chouraqui, Histoire....op.cit, p.131.

وهي السنة التي حاول فيها الاسبان احتلال المدينة بعد أن حاصروها لكنهم فشلوا، وهي كذلك السنة التي اندحرت فيها جيوش البرتغال وقتل فيها ملك البرتغال سباستيان في معركة الملوك الثلاثة، وأدت إلى الاحتفال سنويا بالانتصار في عيد كان يقام في الأول من سبتمبر.

• شهبر عبد العزيز، كتاب التواريخ: تأليف أحبار من عائلة ابن دنان الغرناطية الفاسية، ترجمة عن العبرية، منشورات جمعية تطاوين أسمير 2002، ص.46. المشتة أو "النزاهة" هي وليمة يقدم فيها الشراب والطيب ويوزع على الفقراء نظرا لعدم حدوث بلاء كان محققا.

• بن تاويت محمد، وثيقة تاريخية عن تطوان، مجلة تطوان (مجلة الأبحاث المغربية الأندلسية)، ع1، 1956م، ص.41.

• الوزان الحسن، وصف إفريقيا ج 1، تحقيق محمد حجي ومحمد الأخضر، طبعة الرباط 1980م، ص. 219.

• داود محمد، تاريخ تطوان م8، المطبعة الملكية، الرباط، 1979م، ص.399.

• نفسه، ص.373.

• Park Mungo, Voyage dans l'intérieur de l'Afrique pendant les années 1795-1797 (Traduit de l'anglais par M. l'Abbé Du Voisin), Paris, Treuttel et Wurtz, 1800, p.p 33-34, et p.p 80-155.

• Didier Charles, Promenade au Maroc, Paris, A. Dupon, 1844, pp. 150-151.

• الزعفراني حاييم، ألف سنة من حياة اليهود بالمغرب: تاريخ، ثقافة، دين، ط 1،الدار البيضاء، 1987م، ص.15.

• Chouraqui, Histoire....op.cit, pp.144-145.

• كنبيب محمد، عهد الملاح،مذكرات من التراث المغربي، ع 8 ، سنة 1986م، ص. 127.

• Fenton Paul B. et Littman David G., L'exil au Maghreb: La condition juive sous l'Islam 1148-1912, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2010, p.239.

• اشتهر "الريفي" بعدائه لليهود، وزرع الرعب في صفوفهم بأحواز تطوان، وكان يقوم بعملياته رفقة مساعديه "لحسن أمطيل" و"المصمودي". وقد انتشر خبر "عيسى الريفي" ووصف بقاتل اليهود المحميين، ونسبت إليه تهمة قتل واحد وعشرين شخصا ما بين يهودي ومسلم في ظرف عام واحد فقط (عام 1867م). وذكر "محمد داود" أن دافع "الريفي" من ذلك إنما كان الانتقام من قتلة أخيه من اليهود الذين قاموا بتصفية أخيه جسديا بسبب وجود علاقة سرية بينه وبين إحدى اليهوديات. وقد شكلت فتنة عيسى الريفي فترة مهمة في تاريخ العلاقات الدبلوماسية المغربية والأوروبية، حيث أدى قتل مترجم نائب قنصل فرنسا اليهودي "موسى أزولاي"، و"إبراهيم پاريينطي" مترجم قنصل النمسا وهنغاريا "موردخاي شمايدل" أزمة في العلاقات الثنائية (Vilar, Tetuán…op.cit, p.58)،حيث سارعت القوى الأوروبية بتنسيق مع "روتشيلد" و"مونتيفيوري" إلى السفر إلى المغرب والالتقاء بالسلطان، وتعيين "أحمد الخضر السلاوي" للقضاء على "الريفي" لكن هذا الأخير فشل. وفي 23 فبراير 1868م أضاف "الريفي" إلى قائمته يهوديين قتلهما على مقربة من المقبرة اليهودية بتطوان، وهو ما زاد من غضب "د. هاي"، الذي طلب من المخزن توجيه أوامر صارمة للقبض على القاتلين، ومنحهم مهلة شهر أو فرض ذعيرة على المخزن قدرت بمائتي ريال يوميا عن كل مدشر إلى حين تسليم القتلة أحياء أو أمواتا.

بن الصغير خالد، المغرب وبريطانيا في القرن التاسع عشر (1856-1886)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط 2، 1997، ص 291 ; (Kenbib, Juifs…op.cit, p.185)

• نفسه، ص. 292.

• Laredo Abraham Isaac, Bereberes y hebreos en Marruecos. Sus Origines, según las leyendas, tradiciones y fuentes hebraicas antiguas. Introducción de Francisco Cantera Burgos, Madrid, 1954, p.208.

• يذهب كمبيطا (Gambetta) إلى القول بأن مبلغ الجزية بمدينة تطوان بلغ 200 ألف بيسوس:

Gambetta Néstor, España en África: Estudio sobre la actuación militar de España en su protectorado de marruecos, procedido de una revisión de los tratados y una semblanza del suelo africano, Lima, 1928, p.31.

• السعود عبد العزيز، تطوان خلال ق.19م: مساهمة في دراسة المجتمع المغربي، مطبعة الحداد يوسف إخوان، تطوان، 1996، ص. 101.

• داود محمد، تاريخ تطوان م6، المطبعة المهدية، تطوان، 1966م، ص.68 .

• نفسه، ص.184 .

• "سارة ليبوڤيتشي" كاتبة يهودية، نشرت عدة كتب ودراسات حول يهود تطوان، منها كتاب "حوليات يهود تطوان". توفيت في 17 دجنبر عام 1990م. وقد غالت هذه الكاتبة في إظهار الطائفة اليهودية التطوانية على أنها كانت تعيش تحت طائلة الخوف والرعب والترهيب والفقر والمرض، مكررة ما قام بكتابته بعض المؤرخين، كالخلع القسري للنعل، ومنع اليهود من حمل السلاح، وركوب الخيل، وتجميعهم قسرا داخل الملاح، وعدم قبول شهادتهم أمام المحاكم، والحد من تنقلاتهم داخل وخارج الملاح، وعدم توفير الحراسة والحماية الكافية لهم.

Leibovici Sarah, Chroniques des juifs de Tétouan, Broché, 6 octobre, 1995.

النقد مقاصده وآلياته عند محمد أركون

بنشانع خالد *habermas_1975@hotmail.com* // أستاذ باحث في الفلسفة والفكر الإسلامي

مقدمة :

كل قراءة للتراث هي قراءة تأويلية تعبر عن سعة العقل وقدرته على إبداع مفاهيم وتصورات جديدة، شريطة أن تتضح الرؤية الفلسفية القائمة بين اللغة والفكر والواقع. والمحايثة الفكرية للواقع هي التي تمنح لكل عمل مشروعيته، وكل انزياح عن التاريخ هو تعطيل لملكة العقل وتقوقع على الماضي. ويعد محمد أركون من أبرز المفكرين المعاصرين الذين قدموا بجانب كل من الجابري والعروي وطرابيشي مشاريع ضخمة أسهمت في الإضاءة على جوانب مشرقة في الثقافة العربية الإسلامية على وجه الخصوص. حيث انخرط أركون في قراءته للتراث بآليات معرفية معاصرة، لتأويل النص الديني من جهة أولى، ومن جهة ثانية نقد الخطاب الديني اللاهوتي الذي هيمن على الفكر العربي الإسلامي، والتفسيرات التي حدت من قدرته على ملامسة قضايا عصره والارتكان إلى زاوية الجمود والتعالي. لهذا اتخذ أركون النقد وسيلة لاستجلاء القوى المهيمنة على الفكر بناء على المناهج الحديثة، معتبرا المجاز مدخلا أساسيا لتأويل النص القرآني قصد منحه إمكانيات تجديد الخطاب الديني.

لهذا ارتأيت معالجة هذا الموضوع، من خلال تحديد طبيعة النقد عند أركون ومقاصده، التي لا تنفصل عن استراتيجيته المعلنة في اعتماد مناهج حديثة وخلاصات العلوم الإنسانية المعاصرة.

- **مقاصد النقد عند أركون:**

إن النقد ممارسة فكرية تفترض التحرر من المسبقات ومن عوائق التفكير الحر، ومن الوصاية المفروضة من طرف القوى الخارجية والارتكاسية. إنه فعل يقتضي التفكيك وإعادة التركيب، تفكيك الموضوع المدروس بآليات عقلية وعلمية تكشف عن السحر الجاثم على العقل الإنساني. فالتفكيك والتركيب حسب الدكتورة نايلة أبي نادر، «لا يحصل إلا بعد مسار طويل من الاشتغال على الذات وإعداد كفاءتها المعرفية لكي يصار فيما بعد إلى العمل على الموضوع، أي موضوع الفكر النقدي. كذلك إن الحفر في الأعماق من أجل استخراج ما هو مخفي يتطلب تقنية عالية لا يمكنها أن تتجاهل مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع، والإبستمولوجيا أيضاً» (1). ويفترض ذلك في المفكر/الناقد التمرس على المنهج، والدقة في اختيار الآليات الكفيلة بهذه المهمة، خاصة إذا كان الأمر يتعلق بدراسة نظام ثقافي وفكري يتداخل فيه البعد المعرفي والتاريخي.

وقد اتخذ محمد أركون من النقد دعامة أساسية في مشروعه الفكري لكشف ما هو خفي في الفكر الديني

الإسلامي، بإبراز الملابسات التاريخية والاجتماعية والفلسفية للتراث، كمحصل للمعنى والدلالة التي تتخذ أشكالا غير الموكلة إليه. لذلك لابد من تحديد المقصد الأساسي من هذه العملية عند محمد أركون.

يُرتكز الفعل النقدي لمحمد أركون في محاولته زعزعة المشروعية الدينية والسلطة العقدية وإحلال المشروعية البشرية، دون الانتقاص من القيمة الروحية والمتعالية للدين، وهذه العملية لا تتحقق حسبه إلا عن طريق تفكيك البنيات المعرفية للعقل الديني المتضمنة للأنظمة اللاهوتية وللتفاسير والتواريخ قصد إحلال عقلانية توافق التحولات المعرفية المعاصرة، لكن كيف يمكن دراسة «المقدس الثابت» بعلوم معرفية نسبية؟، أليس من الخطأ اعتماد معارف إنسانية في دراسة الوحي الإلهي؟، فما هو السبيل لتجاوز التشويه والتحريف الذي قد يطال المقصد الإلهي بالمعرفة الإنسانية؟.

إن هذه الإشكالات الغائبة والحاضرة بقوة في المشروع الفكري لمحمد أركون، اقتضت منه ضرورة تحديد العقل الإسلامي قصد نقده، فيميز في كتابه (الفكر الأصولي واستحالة التأصيل) بين العقل الديني والعقل اللاهوتي السياسي. فالعقل الديني حسبه هو الحائز على دلالات لا نهائية تفضي إلى تجسيد للدين كبناء منفتح على المطلق، وهذا المعنى تحوزه كل الديانات السماوية. أما العقل اللاهوتي السياسي المنشغل بتجسيد العقل الديني، فهو عقل يدعي القدرة على التطهير ويضفي عليه طابع التقديس، مما يحول دون مشروعية دراسته بادعاء القداسة، لهذا يتضح المقصد من الفصل بين المعنيين للدين الإسلامي. المعنى الأول الذي ينظر إليه كمكون روحي ومنزه ومتعال كما عاشه الأنبياء والصحابة، حيث تتمثل من خلاله الدلالة الروحية والبعد الفلسفي للدين، والمعنى الثاني المتضمن للبعد القانوني والسلطوي الذي يتقاطع مع الفهم الإيديولوجي وينتج عنه تحريف للوظيفة الروحية للدين.

أمام هذا التداخل بين العقل الديني واللاهوتي السياسي، عمد أركون إلى تفكيك جذري للماضي باعتماد النقد التاريخي والألسني والسيمائي، والانثروبولجي لتحريره من المعيقات التي تحد من حركية المفكر والفكر في آن واحد، «نحن الآن بحاجة إلى ثورة فكرية حقيقية تذهب إلى أعماق الأشياء وتغير منظورنا جذريا للتراث. وهكذا وبدلا من أن يستمر التراث كقوة معيقة تشدنا إلى الخلف في كل مرة، يصبح قوة تحريرية تساعدنا على الإقلاع والانطلاق الحضاري» (2). وهكذا رسم أركون الأساس العام للمنهج النقدي في مبدأ عدم الاعتراف بوجود أصول ثابتة ونهائية للعقل. فالمعنى الحاصل في العقل الإسلامي اللاهوتي ساهمت عوامل عدة في تأسيسه، ومن ثم فهو يبتعد عن المعنى المتعدد الدلالات ويقتصر على المعنى الواحد. فمهمة المفكر الناقد هي الحفر في الشروط التي تم فيها إنتاج المعنى وتَشكُّل القيم.

• الآليات المنهجية المعتمدة في قراءة التراث:

يتميز فكر أركون بتداخل وتفاعل عدة روافد في تكوينه، ما بين الفلسفي والإبستمولوجي والألسني والتاريخي. وذلك ما منحه قوة على المستوى الأكاديمي لدراسة التراث ومسايرة التطورات الحاصلة في جل المجالات المعرفية وخاصة العلوم الإنسانية، كعلوم مرجعية بالنسبة لأركون لها القدرة على

كشف تناقضات العقل الإسلامي وتحريره من عوائقه للارتقاء به إلى صفوة العقل التنويري الرافض للخرافة والتدجين العقدي.

• المنهج النقدي التاريخي:

لعل المنهج الأساس الذي اعتمده أركون في مشروعه الفكري هو المنهج التاريخي، متأثرا بالمدرسة الحولية الفرنسية التي تولي أهمية للبعد التاريخي في تشكل الأنظمة المعرفية. بحيث لا يمكن تفسير الإنتاجات البشرية خارج تاريخيتها، أي في إطار تطورها وتشكلها عبر التاريخ. والحقيقة الدينية لا تخرج عن هذا التحديد، لأنها حقيقة متفاعلة مع التاريخ والوعي الإنساني، فهي محايثة لشروط اجتماعية لا يمكن تمثلها خارج الفاعلين الاجتماعيين. فالتاريخية هي النتاج لكل تفاعل اجتماعي وإنساني مع الواقع تاريخيا، وقد أشار أركون إلى أن مصطلح التاريخية Historicité ظهر للمرة الأولى في مجلة «نقد» (ritiqueC) في سنة 1872، كما ورد ذلك في قاموس «لاروس الكبير» للغة الفرنسية. وتمثل التاريخية حسب أركون، «صياغة علمية مستخدمة خصوصا من قبل الفلاسفة الوجوديين للتحدث عن الامتياز الخاص الذي يمتلكه الإنسان في إنتاج سلسلة من الأحداث والمؤسسات والأشياء الثقافية التي تشكل بمجموعها مصير البشرية» (3). لذا فكل فعل بشري محدد في إطار مكاني وزماني معين خاضع للتغير والتبدل.

إن النقد التاريخي يمنح إمكانية استجلاء الأخطاء والتركيبات العشوائية التي نتجت عن هيمنة قوى خارجية تتمثل بالأساس في القوى السياسية وقوى أهواء رجال الدين. فالتركيبات اللاهوتية الإسلامية من تفسير وفقه وحديث وعلم الكلام، ما هي إلا نتاج بشري يحق للمفكر إخضاعه للمنهج التاريخي دون المساس بالتجربة الروحية للدين، وليس منهجاً خاصاً بمنظومة فكرية دون أخرى، بل إنه آلية لدراسة جل الإنتاجات بما فيها التراث، « إن التاريخية ليست مجرد لعبة ابتكرها الغربيون من أجل الغربيين، وإنما هي شيء يخص الشرط البشري منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض» (4).

وقد اعتمد أركون منطلقاً فكرياً أسُّه أن المناهج ما هي إلا إنتاج بشري وإنساني غير مخصوص بمجال تداولي مُعين، وكونية المعارف تؤهل المناهج الحديثة لأن تكون قادرة على دراسة التراث والعقل الإسلامي قصد إبراز تناقضاته والدفع به قدما بدل الانكفاء على الذات بادعاء الخصوصية والاختلاف.

إن قوة المنهج وأهميته تكمن في كشف الادعاءات الباطلة التي حصلت عبر التاريخ، حتى يكون بالإمكان التمييز بين الحقيقة الاجتماعية والحقيقة الخالصة، فالأولى حاصلة كنتاج لتفاعل الفاعلين

تفترض كل دراسة تصوراً فلسفياً يُحدد العلاقة القائمة بين الإنسان واللغة من جهة، واللغة والفكر من جهة وعلاقة الروح بالجسد. فإذا لم تؤسس هذه العلاقة بالمنظور الفلسفي الحقيقي ظل القارئ للتراث كالحامل للأسفار لا يعي منها ولا يدرك منها إلا ثقلها.

مع قضاياهم، وتأسيس المعنى بما يخدم مصالحهم، أما الحقيقة الخالصة فهي المتمثلة لروح الإسلام الحقة. فالتاريخية «تخص بنية الحقيقة المطلقة ذاتها، كما تخص الشروط أو الظروف السياسية والثقافية لإنتاجها ولبلورتها ولاندماجها في فكر وسلوك كل مؤمن، هذا يعني أن كل مجتمع يصوغ الوجه المتغير بالضرورة لحقيقته» (5). وتختلف رؤية أركون للتاريخية عما ظهرت عليه في الموقف الإسلامي الكلاسيكي أو المعاصر أو حتى في الموقف الوضعي للفلسفة الحديثة، حيث لم يستثن في دراسته المجتمعات المهمشة التي ظلت خارج كتابة التاريخ. وبهذا دافع عن ضرورة دراسة الأنظمة العقدية بالمنهج التاريخي الفلسفي بما في ذلك النص القرآني. وقد حدد أركون مجموعة من الخطوات الواجب اتباعها لتطبيق المنهج التاريخي على التراث الإسلامي من طرف الباحث المفكر:

• العمل على إعادة جمع وترميم الحقيقة التاريخية المعاشة رغم ما تعرفه من تعقيد، وهذا يتطلب الحفر في الذاكرة الجماعية الإسلامية.

• وضع التاريخية في قلب المجتمعات الإسلامية، والاشتغال على مسألة إمكانية النفاذ إلى الرسالة القرآنية بكل أبعادها.

• تأسيس فكر لاهوتي جديد يأخذ معطيات الواقع التاريخي دون إلغاء التجارب الدينية الأخرى.

• ضرورة الاعتماد على منجزات الألسنيات والسيميائيات لاستجلاء المعنى المتفاعل بين التاريخ واللغة والفكر.

• الابتعاد عن الفهم الأسطوري والتأليف الهجين بين الخطاب القرآني والإسلام التاريخي في بعدي الكينونة والتاريخية.

نخلص مع محمد أركون إلى أن التاريخية آلية تُمكن الباحث من وضع مسافة بين الوحي والتفسيرات والفقه، وكل ما ترتب عن الوحي من شروطه الاجتماعية والتاريخية. لذلك يُعد آلية قادرة على فك السحر عن الساحر، وإزالة الطابوهات التي شيدت من طرف رجالات الدين والسياسيين، مما أدى إلى هيمنة اتجاهات وقوى ارتكاسية أدت إلى إنتاج ثقافة هيمن على أفقها التحريم والتحليل بدل أفق النهضة والتنوير.

• المنهج الألسني والسيميائي:

إضافة إلى المنهج النقدي التاريخي، أكد أركون على ضرورة استخدام المعارف اللغوية والسيميائية والنقدية، لم يقصد من ذلك نزع الصفة الإلهية عن النص القرآني أو إلغاء معناه الروحي، بل كان هدفه هو الاهتمام بوظائف المعنى بصفتها آليات لتوليد الدلالة مع إبراز القيم اللغوية التي يتضمنها النص.

وقد ارتبطت الأبحاث السيميائية بأعمال دوسوسير، و بأعمال شارل ساندرس بيرس، فشكلت أعمالهما ثورة معرفية في مجال البحث الألسني. وقد وضع دوسوسير الأسس النظرية للعلامات لدراستها في خضم الحياة الاجتماعية، خاصة في كتابه (دروس في اللسانيات العامة)، فاعتبر العلامة تركيبا من الدال والمدلول، بحيث يستحيل تصور العلامة دون تحقق الطرفين. أما بيرس فعرف العلامة بأنها:

دراسات.

«الشيء الذي يقوم لشخص ما مقام شيء آخر من حيثية ما... فالعلامة من جهة كونها تتوجه لشخص ما تولد في ذهنه علامة أو صورة مساوية للعلامة الأخرى» (6). وبذلك قدمت البحوث السيميائية والألسنية المعاصرة منظوراً مغايراً للعلاقة بين الدال والمدلول أو بين اللغة والعالم مخالف للتصور الكلاسيكي. وهكذا، أكدت السيميائيات أنه لا وجود لتطابق بين الاسم والمسمى، أي بين الشيء والاسم الذي يدل عليه، وإنما هناك ثلاثة عناصر أساسية في كل عملية تواصل: الاسم أو الكلمة ثم الشيء المادي أو المسمى والتصور العقلي الذي بواسطته يحصل الربط بين الإسم والمسمى، فالعلامات اللغوية تحيل لمفاهيم وتصورات ثقافية تحملها الجماعة في وعيها. وسيمثل هذا الفهم الجديد لعلاقة الدال بالعالم تحولا في الدراسات اللسانية وبالأخص في دراسة التراث الإنساني، وذلك ما سيشد أركون إلى هذا المبحث قصد نقد القراءات التيولوجية وتوجيه الباحثين لإمكانات جديدة تمكن من منح دلالات تنويرية للتراث.

لذلك أولى أركون الأهمية للمنهجية الألسنية والسيميائية، خاصة في دراسة النص القرآني، على اعتبار أن الطابع القدسي للنص طغى عليه الطابع اللغوي في الأبحاث المنجزة، ولأنهما منهجين قادرين على استبعاد الأحكام اللاهوتية التي أحاطت بالنص والتراث. فتساءل أركون عن العلاقة بين العلامة اللغوية والأنماط التي يتم بها إنتاج المعنى، والشروط المتحكمة في إنتاجه.

شرع أركون في تطبيق المنهج السيميائي على الخطاب القرآني منذ سبعينيات القرن الماضي، قصد الوعي بأهمية هذا المجال في دراسة الخطاب القرآني خاصة والدينية عامة. مع تمييزه في هذا الإطار بين التأويل والتفسير الكلاسيكي، وبين تحليل وتفكيك الخطاب الديني. فاعتبر النص القرآني نصاً موجها إلى ذات فاعلة ومنفعلة. فالمرسل إليه يستقبل العلامة في تعددية معانيها، ودليل ذلك التفاسير والمدارس المختلفة التي عرفها التاريخ الإسلامي. إن هدف الدراسة الألسنية هو إقامة مسافة منهجية حيال النصوص لاستبعاد الأفكار السلبية المسبقة سواء أكانت تيولوجية أو تاريخية، فالنص القرآني، «يقيم فضاء من التواصل بين ثلاثة أشخاص قواعدية: أي ضمير المتكلم الذي ألف الخطاب المحفوظ في الكتاب السماوي. ثم الناقل بكل إخلاص وأمانة لهذا الخطاب والذي يتلفظ به لأول مرة (أي ضمير المخاطب الأول=النبي)، ثم ضمير المخاطب الثاني الذي يتوجه إليه الخطاب أي الناس» (7). متجاوزاً بهذا المناهج الكلاسيكية خاصة المعتمدة على المنهج التيولوجي والتاريخي القائم على سرد الوقائع والكشف عنها للكشف عن المعنى الحقيقي، «الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة كانت قد طمست وكبتت ونسيت من قبل التراث التقوي الورع، كما من قبل المنهجية النصانية أو المعرفة

يقوم التحليل الأنثربولوجي عند أركون على تصنيف أنماط التشكيلات الاجتماعية، حيث يُميز بين المجموعات البشرية القديمة والأكثر بدائية، والمجموعات البشرية الأكثر حداثة وتقدما قصد استخلاص العلاقة الكامنة وراء القوى المركزية والهامشية.

في التزامها بحرفية النص» (8). لذلك ميز أركون بين حالة القرآن في زمن النبي عندما كان لا يزال نصاً شفهياً، وحالته فيما بعد عندما تحول إلى نص مكتوب، حيث حصل صعود لطبقة رجال الدين وازدادت أهميتهم على مستوى الهيمنة الفكرية والسياسية.

لقد استقى أركون جهازه المفاهيمي من المفاهيم المعاصرة في مجال الألسنيات، خاصة مع «إميل بينيفينست»، أو شبكة العلاقات بين الضمائر أو الأشخاص المتكلمة. وكذا مفهوم ظرف الخطاب، كما جاء مع «زمبتور»، ومفهوم القوى المهيمنة والقوة المهمشة المتضمن للتفاعل الحاصل بين الحالة الشفهية والكتابية. وقد خوّلَ له إمكانية بناء شبكة مفاهيمية كتشكيلة الدولة المركزية، الكتابة، الثقافة الفصحى أو العالمة، الأرثوذكسية الدينية الرسمية... فهذا الجهاز المفاهيمي له وظيفة، «أن نحلل وأن نفهم كل المستويات اللغوية والاجتماعية والأنثروبولوجية وكذلك الفترات التاريخية الخاصة بكيفية اشتغال الخطاب القرآني» (9). لكن أركون يشترط على المشتغل بهذا المنهج أن يمتلك إمكانيتين:

• الأولى: أن يتزود بتكوين علمي ويحيط بالأرضية المفهومية الخاصة باللسانيات والسيميائيات الحديثة مع ما يصاحبها من أطر التفكير والنقد الإبستمولوجي.

• الثانية: أن يتدرب على التمييز بين التأويل والتفسير الحاصل في الإطار المعرفي الدوغمائي، وبين التحليل والتفكيك للخطاب الديني. ومن ثم فأركون يدعو إلى إقامة قطيعة مع القراءة التيولوجية الإيمانية التي سادت في التراث التفسيري بمختلف أنواعه، لكونها أعاقت الفكر في دراسة التراث بشكله الصحيح.

منطلق هذا التوجه حسب أركون هو: «أن يكون البحث دائما مصحوبا بعودة نقدية إلى الذات، أي على مجريات البحث وتصنيفاته وتقطيعاته للموضوع وتركيباته النظرية وشروحاته وآثار المعنى الناتجة عنه. وضمن هذا المنظور الواسع لفهم الأمور فإنني أقول بأن القرآن ليس إلا نصاً من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفوارة الغزيرة» (10) إن الحاجة إلى مثل هذه الدراسات يغذيها واقع الحال، حيث يطغى الحذر الفكري في مجال الدراسات العربية الاسلامية خاصة ما يتعلق بالنص القدسي. ومن بين الموضوعات التي أثارها ودعا إلى ضرورة اقتحامها مسألة المجاز في القرآن الكريم، مع ضرورة التخلي عن التصورات القروسطية التي حالت دون إمكانية تحقيق ذلك، إلا بعض الدراسات كالدراسة التي قام بها ابن قيم الجوزية في كتابه (الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة). ويمكن رد التحفظ الأساسي بهذا الشأن إلى الخوف من الانعكاسات اللاهوتية، فلو قلنا بأن القرآن متضمن للمجاز فإن ذلك يعني تعطيل بعض الأحكام أو تأويلها، لأنها واردة على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة. وهذا ما أدى إلى طغيان النزعة الحرفية في قراءة القرآن، لكن على العكس من ذلك يرى أركون أن لهذا العمل انعكاسات إيجابية تتمثل في الانفعال الروحي والجمال الأخلاقي وحدوث المتعة في النص المقروء أو المتلو، مُنوِّهاً في ذلك ببعض المحاولات الجريئة خاصة تلك التي قام بها نصر حامد أو زيد ومحمد خلف الله، حيث أن هذا الأخير طبق النقد الأدبي على تحليل القصص القرآني، أما نصر حامد أبو زيد فحاول تطبيق مكتسبات الألسنيات الحديثة والأكثر

إيجابية على القرآن خاصة في كتابه (مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن)، إلا أن حجم هذه الأعمال مقارنة مع الدراسات التي أنجزت على النصوص المقدسة الأخرى جد هزيلة.
يشترط أركون ضرورة إعادة بلورة النقد الأدبي والحذر من نقل المنهجيات والإشكاليات المطبقة على الأدبيات الحديثة كما هي وتطبيقها بشكل تعسفي على الخطاب الديني، مع التمييز بين التأويل والتفسير الكلاسيكي وبين تحليل وتفكيك الخطاب الديني لأن « تحليل الخطاب الديني أو تفكيكه يتم لا بتقديم معانيه الصحيحة، وإبطال التفاسير الموروثة، بل بإبراز الصفات اللسانية واللغوية وآليات العرض والاستدلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية الخاصة» (11).
إن التحليل السيميائي يسمح بإقامة مسافة نقدية بين الدارس والنصوص من جهة، وبين الذات الإنسانية وبين العقائد الإيمانية من جهة أخرى. كما يمنح إمكانية استكشاف قارات جديدة للمعنى كانت مضمرة في التفاسير الكلاسيكية. ومن خلال هذه الرؤية النقدية دعا أركون إلى دراسة التراث عامة من خلال مكتسبات الألسنية المعاصرة للابتعاد عن التفاسير التيولوجية الإيمانية بما فيها النص القرآني. حيث قدم أركون مخططا للتوصيل على غرار المخطط السيميائي المقدم من طرف «جوليان غريماس» (*) أحد رواد المدرسة الدلالية الألسنية في باريس: الله هو الأصل الأنطولوجي والمرجع النهائي، والنبي هو الوسيط بين الله والإنسان، وهذا الأخير هو المدعو للخضوع لأوامر الله، في المقابل: المرسل إليه:(أنا متعالية –أنا –نحن)الموضوع: (الخطاب النبوي) مرسل ثان:(المتكلم والقائل) المرسل إليه الجماعي (أنصار ومعارضون) . وقد اعتبر أركون أن هذه البنية تخترق كل أنماط الخطاب الموجودة في القرآن سواء أكان النمط قصصيا أو حكميا أو تسبيحيا.

• منهج علوم الإنسان والاجتماع :

نتيجة تأثر محمد أركون بالإنجازات والمكتسبات التي عرفتها العلوم الإنسانية. اهتم ودعا إلى تطبيق نتائج هذه العلوم، قصد الانفتاح على معطى جديد يُمكن من دراسة الثقافة العربية الإسلامية بشكل يبعد عنها التفسيرات الخرافية. واهتم بشكل كبير بقراءة التراث من خلال إنتاجات الأنثروبولوجيا على اعتبار أن هذا الأخير موضوعه الثقافة بكل إشكالها المكتوبة والشفاهية.
أخذ أركون في مشروعه «الإسلاميات التطبيقية» بنموذج الأنثروبولوجي الفرنسي روجيه باستيد (**) Bos-tide، المؤسس على البعد العلمي في الدراسة، مع شرط تحريره من الأهداف والنظرة الاستعمارية القائمة على السيطرة والنظرة الدونية. فكيف تصور محمد أركون هذا العلم لقراءة التراث العربي الإسلامي؟.
يؤكد أركون أن تطبيق هذه العلوم على الثقافة العربية الإسلامية يعرف صعوبات، تتمثل أولها في تحكم القوى الدوغمائية على الفكر والسياسة، «فإن الصعوبات والمقاومة تبدو هنا أكبر منها فيما يخص الإسلام كثقافة وكحضارة. والسبب هو أننا نصطدم هنا بمواقع دوغمائية تشكل الهيكل الصلب لكل فكر يكون خطاباً عن الإسلام بصفته ديناً ونظاماً من العقائد واللاعقائد الإيمان واللاإيمان» (12).
ورغم هذا الضغط الممارس من طرف القوى الأرثوذوكسية، فإن أركون يلح على دراسته وتدريسه فهو الذي: «يُخرج العقل من التفكير «داخل السياج الدوغمائي المغلق» إلى التفكير على مستوى

أوسع بكثير: أي على مستوى مصالح الإنسان... كما أن العلم الأنثروبولوجي يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة متفهمة، وضرورة تفضيل المعنى على القوة أو السلطة، ثم تفضيل السلم على العنف، والمعرفة المنيرة على الجهل المؤسس أو المؤسساتي» (13). إن الهدف الأساس من استخدام المنهج العلمي الأنثربولوجي حسب أركون هو الكشف عن العامل اللاعقلاني المسكوت عنه. وقد اهتم بشكل أساسي بدراسة المثلث الأنثربولوجي المتمثل في: العنف – التقديس – الحقيقة، لأنه لا يمكن إنجاز دراسة لتاريخ الفكر العربي الإسلامي والمجتمعات العربية الإسلامية دونما دراسة «المقدس» باعتباره يشكل بنية أساسية في الوعي، مع مقارنته بالمجتمعات والثقافات القديمة والحديثة.

إن مسألتي التقديس ومكانة المقدس تختلف حدة تواجدها من مجتمع لآخر، لذلك تسهم الدراسة الأنثربولوجية في تحديد أشكالها وتجلياتها ودرجة حدتها. إلا أنها في نهاية مطاف التحليل لا تنفك أن تشكل مكونا من مكونات العيش في المجتمع لذلك ترتبط بمفهوم الحقيقة لتأسيس المعنى في هذه الحياة بشكل من الأشكال، ويرتبط كذلك بمفهوم العنف. وهذا ما دفع أركون إلى ضرورة إعادة كتابة تاريخ المقدس عند العرب، بحيث لا يمكن فصل التقديس عن جملة الصيرورات الاجتماعية والسياسية التي يخضع لها الفاعلون الاجتماعيون. ومثال ذلك الفئات الاجتماعية التي تحتمي بالمقدس في صراعها مع فئات اجتماعية أخرى، فتحقق النصرة لما يتمتع به المقدس من قوة. لذلك فهو يستمر في وعينا عن طريق تجسيده في سلوكنا وحساسياتنا عن طريق اللغة والشعائر والعبادات. ويؤكد أركون أنه لا فرق بين المسلم والمسيحي في الممارسات الطقسية للعقائد فأغلبها تمر عبر حركات جسدية.

ويقتضي تطبيق المنهج العلمي المتمثل في الأنثربولوجيا: الإعداد النظري والمنهجي بالتمرس على هذا المطمح في دراسة التراث اعتماداً على نماذج تستطيع أن تحقق الغاية المنشودة وهي تلبية الحاجة المعرفية الموازية للتطور الذي عرفه الفكر الإنساني. وقد عمل أركون على تطبيق هذه المسألة في سورة التوبة.

يقوم التحليل الأنثربولوجي عند أركون على تصنيف أنماط التشكيلات الاجتماعية، حيث يُميز بين المجموعات البشرية القديمة والأكثر بدائية، والمجموعات البشرية الأكثر حداثة وتقدما قصد استخلاص العلاقة الكامنة وراء القوى المركزية والهامشية. فأبرز على سبيل المثال التضاد الحاصل بين تشكيلة الدولة والكتابات المقدسة والنخب المتعلمة والثقافة الرسمية من جهة أولى، ومن جهة ثانية مع المجتمعات القبلية المجزأة التي اعتمدت على التراث الشخصي والثقافة الشعبية أو الشعبوية، ويظهر هذا التضاد بين هاتين المجموعتين في شمال إفريقيا، خاصة المغرب الأقصى بمصطلحين معروفين وهما: (بلاد السيبة) و(بلاد المخزن) (14). وخلص كذلك، وفي إطار تطبيقه لنتائج الدراسات الأنثربولوجية على الإسلام إلى التمييز بين التراث الذي تم تهميشه وهو تراث الجاهلية، والتراث الإسلامي الذي أنتجه القرآن، بحيث يصنف هذا الأخير في إطار الكتابة، أي في إطار الكتابات السماوية، والكتابة بمعنى التثبيت الخطي والحرفي للكلام الشفهي والكتابة التي تؤدي إلى تشكيل الأرشيف.

إن التطبيق المعتمد من طرف أركون والداعي إليه، يقتضي الأخذ بالنتائج والدراسات العلمية الحديثة لمقاربة التراث، لنقد المعتقدات التي سُيّج بها الفكر الإسلامي والادعاء القائل أن أي تقدم لا يحصل إلا

من خلال الوحي الالهي واعتماد مناهجه الأصيلة. فالكونية شكلت الأفق المعرفي لمحمد أركون قصد تحرير العقل الإسلامي من دوغمائيته وتطوير البحث في مجال الدراسات الاسلامية.

استنتاجات :

إن كل قراءة تستهدف دراسة التراث والفكر الإسلامي هي قراءة تأويلية، تستمد مشروعيتها من الشبكة المفاهيمية التي يؤسسها كل باحث ومفكر، وحسب المنهج المعتمد والمنطلقات المعتمدة في قراءته هل هي تأصيلية أم نقدية؟ لكن عندما تنهج بعض القراءات الأحكام المسبقة على المعارف الحديثة بدعوى أنها تجزيئية، فهذا الأمر يضيق من مجال البحث ويجعل المعرفة والفكر الإسلامي فكراً خاصاً لا فكر كونيا، بادعاء أن مجاله ليس العقل فقط، بل الإيمان. قد يصح القول في مواضع من البناء التيولوجي للعقل الإسلامي، لكن ما لا يصح هو ضرب الأسوار العالية وتحريم دراسة التراث الإسلامي بدافع الخصوصية. إنه قبل كل شيء تراث إنساني وتراث بالأحرى موجه للإنسانية. والنقد الجاد هو الكفيل بإبراز مكامن تهافته وقوته. فكما هو الحال عند أركون ليس النقد مجرد أنشودة، بل منهج يبتغي من خلاله التغيير. إنه مشروع فكري وإنساني يسعى من خلاله تحرير الفكر والروح من أغلال العقل اللاهوتي الأرثوذوكسي. ويتطلب ذلك الحفر والتفكيك، لاستخلاص المعنى الحقيقي للدين وللقوى المهيمنة التي حرفت مسار الوحي بمعناه الأصيل.

لذلك تقتضي إعادة قراءة التراث استثمار كل مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع، قصد اتخاذ تصور جديد للنص يمكننا من إعادة تأسيس عقل إسلامي جديد يناقض العقلانية الارتكاسية والائتمانية. فالخلط بين الاسلام كدين والإسلام كإطار ثقافي وتاريخي، هو الذي أدى إلى انعدام الرؤية في تقبل المناهج الحديثة. فأهمية تطبيق منهج التاريخ المقارن للديانات والعلوم الاجتماعية والإنسانية هو فحص ظاهرة الوحي خارج كل تعريف عقائدي ضيق يحصر من إمكانات الدين في البعد اللاهوتي السياسي. فالتراث ودراسته ليست حكراً على اللاهوتيين، بل هي مجال يستوعب المؤرخ وعالم الاجتماع، وعالم النفس ورجل القانون، وعالم الانثربولوجيا، فهذه التعددية التي عمل ودعا بها أركون هي رافضة لكل قراءة أحادية.

إن المعنى من الخطاب الإلهي هو متعدد لأنه خطاب مبني على المجاز، ومن تم لا معنى لحقيقة نصية حرفية. وهذا الإمكان هو القادر على جعل الدين مسايراً لكل الفترات الزمنية، ولولا هذا البعد الخلاق لما استمر الدين وساير المتغيرات الاجتماعية. إن تعدد المعنى هو ما يمنح إمكانية التأويل والقدرة على إنتاج فهم يزاوج بين اللغة والفكر. ولعل المعتزلة خير من اتخذ من المجاز أداة لتأويل النصوص التي لا تتفق مع مقتضيات العقل خلافا للظاهرية التي أنكرت وجود المجاز في القرآن بل في اللغة كلها. ومرجع الاختلاف حول وجود المجاز من عدمه يكمن في التصور القائم بين اللغة والخالق هل هي اصطلاح أم توافق ؟ بالنسبة لأركون فالنص القرآني ما هو إلا مجازات تعبر عن الوضع البشري يغذي التأمل ويحث على التفكر، ويفتح آفاق التعالي والتجاوز، فهو بنية مؤسسة على الاستعارة والتشبيه وضرب الأمثال وكما يقول نصر حامد أبو زيد: «إذا لم تكن اللغة ملكا للإنسان ومحصلة

لإبداعه الاجتماعي، فلا مجال للحديث عن إدراكه للعالم أو عن فهمه له، إذ يتحول الإنسان ذاته إلى مجرد طرق تلقي إليه المعرفة من مصدر خارجي يحتويها» (15).

إن كل دراسة تفترض تصوراً فلسفياً يحدد العلاقة القائمة بين الإنسان واللغة من جهة، واللغة والفكر من جهة وعلاقة الروح بالجسد. فإذا لم تؤسس هذه العلاقة بالمنظور الفلسفي الحقيقي ظل القارئ للتراث كالحامل للأسفار لا يعي منها ولا يدرك منها إلا ثقلها ويحذر من مجازاته خشية الوقوع في البدع.

*** ألخيرداس جوليان غريماس: Algirdas Julien Greimas ولد عام 1917 بتولا في روسيا وتوفي في باريس بفرنسا عام 1992 عالم لسانيات وسيميائيات من أصل ليتواني. يُعد مؤسس السيميائيات البنيوية انطلاقا من لسانيات فرديناند دي سوسير ويلمسليف. كان منشط «مجموعة البحث اللساني-السيميائي» بمدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية ومدرسة باريس السيميائية.**

**** روجيه باستيد: عالم اجتماع وإثنولوجيا فرنسي، ولد سنة 1898 في نيم بفرنسا. تحصّل سنة 1924 على الأستاذيّة في الفلسفة، ودرّس بعدد من المدارس الثانويّة، ونشر دراستين في علم الاجتماع الديني ساعدتاه في الالتحاق بجامعة ساو باولو البرازيليّة كأستاذ في علم الاجتماع من سنة 1938 حتّى سنة 1953، وتمكّن خلال هذه الفترة من الالتقاء بكلود ليفي ستروس، وفيليب برودال، وموارزي، وغورفيتس، وهيرسكوفيتش. واستطاع الاطلاع على أصول التحليل النفسي واكتشاف أعمال فرانز بواس، وهو ما دفعه للاهتمام أكثر بدراسة المجتمع البرازيلي بمختلف أشكاله.**

الهوامــش :

1 - نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008، ص .40.
2 - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق هاشم صالح، سلسلة نقد الفكر الديني، بيروت، دار الطباعة، 1998، ص. 223.
3 - محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي،1987، ص. 61.
4 - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ص .48.
5 - محمد أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، (بيروت: مركز الإنماء القومي)، 1900،ص.18.
6 - الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء القومي، بيروت، ط.1، عام 1986، ص.ص. 500،501.
7 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نوح تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دارالساقي، 1999، ص. 326.
8 - المرجع السابق، ص. 29.
9 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص. 362.
10 - نفس المصدر، ص.ص. 35،36.
11 ـ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، (دار الطليعة- بيروت)، سنة 2005، الطبعة الثانية، ص .5.
12 - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة وتعليق هاشم صالح، (مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي)، الطباعة الثانية، ص. 88.
13 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2005، ص 6.
14 - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، إشارة وردت في الهامش (2)، ترجمة وتعليق هاشم صالح، (دار الطليعة- بيروت)، 1999، ص. 78.
15 - نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة، المركز الثقافي، بيروت، 2000، ص. 189.

بين الخصوصية والكونية إشكالية التحيز ونقد الحداثة الغربية عند عبد الوهاب المسيري

حمزة الوهابي / *hamzaelouahhabi* // طالب باحـــث

ينطلق عبد الوهاب المسيري في مقاربته وتفاعله مع ما تنتجه مختلف التجارب الحضارية الإنسانية، من أن لكل تجربة اصطلاحاتها، والاصطلاح في العلم أو التجربة بالنسبة له، هو اتفاق جماعة من المتخصصين في مجال واحد على مدلول الكلمة أو الرقم أو المفهوم، وذلك يتم عادة نتيجة تراكم معرفي وحضاري وممارسات فكرية، تتم في إطار معين لمدة من الزمن ثم يتم بعد ذلك محاولة تقنين هذه المعرفة.

ومن هذا المنطلق يرفض المسيري مجموعة من المصطلحات الغربية التي يتم نقلها عن الغرب دون مجهود فكري أو اجتهاد، لأنه يعتبرها مصطلحات نتجت عن تجربة حضارية خاصة بسياق خاص. ودعا بدلا من ذلك للنظر إلى أي ظاهرة في سياقها من أجل توليد المصطلح الخاص بها من داخل معجم التجربة الحضارية الغربية، وبالتالي تكون التسمية قائمة على الخصوصية لا عن ورادة علينا بدعوى العمومية.

من هذا الباب أسس المسيري لمجال تداولي جديد يعنى بدراسة الظواهر الإنسانية، أسماه «التحيز»، وعمل على بلورته كرؤية اجتهادية لمحاولة سبر أغوار الخصوصية والكونية في عصر العولمة الذي نعيشه، بأكذوبته الشائعة «العالم قرية صغيرة»!

التحيز يعني في الاصطلاح اللغوي العربي الانضمام والموافقة على الرأي وتبني رؤية ما، مما يعني رفض الآراء الأخرى. وقد اختار المسيري هذا المصطلح ليطلقه على مجال جديد لدراسة الظاهرة الإنسانية من صميم المعطى الإنساني المرتبط بإنسانية الإنسان، باعتباره كائنا متحيزاً بطبعه.

أطلق المسيري على هذا التخصص الجديد، الذي يركز على دراسة وتحليل عناصر التحيز في العلوم الإنسانية والاجتماعية وكشفها وخصوصيات التحيزات الحضارية الكامنة في مناهجها المستخدمة في العلوم الغربية، اسم «فقه التحيز». وقد اعترف منذ البداية في تقديمه للموسوعة البحثية التي أشرف عليها في إطار أعمال المعهد العالمي للفكر الإسلامي ــ المسماة إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد ــ بأنه متحيز منذ البداية إلى رصيده الثقافي العربي وما يكمن فيه من معارف ومناهج.

فيقول «إن قضية التحيز في المنهج والاصطلاح هي إشكالية تواجه أي دارس في الشرق والغرب والشمال والجنوب، ولكنها تواجه المثقف في العالم الثالث بحدة، فهو ينشأ في بيئة حضارية وثقافية لها نماذجها

الحضارية والمعرفية المختلفة، ولكنه مع هذا يجد نماذج أخرى تحاول أن تفرض نفسها على المجتمع وعلى وجدانه وفكره (...) ولذلك أحسست بضرورة أن نبدأ من نقطة ما، وتساءلت لماذا لا نضع أسس علم جديد له آلياته ومناهجه ومرجعيته، يتعامل مع قضية التحيز هذه ويفتح باب الاجتهاد في خصوصيتها؟ فالجميع له نفس الإحساس بأن هوية الأمة ــ سواء كانت قومية أو دينية ــ مهددة بسبب تبنيها لنماذج ورؤى الآخر دون إدراك عميق أحيانا للتضمينات المعرفية لهذه المناهج» (1).

ويضيف المسيري أيضاً قائلاً «لقد استخدمنا كلمة فقه بدلا من علم، لأن الكلمة الأولى تسترجع البعد الاجتهادي والاحتمالي والإبداعي للمعرفة، على عكس كلمة علم التي تؤكد جوانب الدقة واليقينية والحيادية والنهائية» (2) وهذا عين ما يميز المعارف الغربية بالنسبة له.

ختما لهذه المقدمة سنعمل من خلال هذا البحث على بيان مفهوم التحيز وأنواعه وأمثلته عند عبد الوهاب المسيري، كما سنعمل على بيان نقد الحداثة الغربية انطلاقا من فقه التحيز وكما يتحدث عنه الأخير أيضاً.

المبحث 1: إشكالية التحيز عند المسيري «تعريفه؛ قواعده؛ أنواعه وأمثلته»:

لقد أراد المسيري أن يكون فقه التحيز أداة لتحديد التحيزات الكامنة في المناهج والأدوات التي يستوردها الباحثون العرب بكل أمانة من المجال التداولي الغربي، ذلك أنها برأيه أكثر التحيزات شيوعا وخطورة، فالكثيرون يرون القيم الغربية على أنها قيم عالمية ويتبنونها دون إدراك لخصوصيتها الغربية، سواء كان استيرادهم وتبنيهم عن وعي أو عن غير وعي، ما يجعل الباحث يرتبط ارتباطاً جدلياً بينه وبين مجموعة من الأفكار، فيجد نفسه متحيزا لبعض الظواهر والأفكار، ويهمل أو يستبعد أخرى مما يقع خارج نطاق الاستعارات والنماذج الكامنة.

المطلب 1: التحيز تعريفه وقواعده عند المسيري:

ينطلق الأخير في تعريفه لفقه التحيز من مصادرة أولية، تؤكد أن لكل واقعة أو حركة أو شيء بعد ثقافي وتعبير عن نموذج معرفي وعن رؤية معرفية، والنموذج المعرفي هو صورة عقلية مجردة ونمط تصوري وتمثل رمزي للحقيقة، كما أنه نتيجة عملية التجريد (التفكيك والتركيب). وكذلك لكل نموذج بعد معرفي، أي أن خلف كل نموذج معاييره الداخلية التي تتكون من معتقدات وفروض ومسلمات وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية تشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق، وتزوده بالبعد الغائي (...) فهي باختصار، كما في مقدمة موسوعة التحيز، مسلمات النموذج الكلية أو مرجعيته التي تجيب عن الأسئلة الكلية النهائية (مثال سؤال الوجود وكونية الإنسان وجوهره «مادة أم روح أم مزيجهما») (3).

يقول المسيري في مقدمة موسوعة إشكالية التحيز، أن التحيز كما جاء في المعجم اللغوي هو الانضمام والموافقة في الرأي وهو من مصدر فعل تحيز، ومع أن الكلمة قد وردت في القرآن (أو متحيزا إلى فئة) [الأنفال، 16]، إلا أن المعاجم القديمة تجاهلت هذه الكلمة (4).

بعد هذا التعريف اللغوي يخرُج المسير بتعريف اصطلاحي مؤداه «أن التحيز كما جاء في الوسيط،

هو الانضمام والموافقة في الرأي وتبني رؤية، مما يعني رفض الآراء الأخرى» (5).
أما عن قواعد فقه التحيز فيذكر أن أولى قواعده أنه حتمي، ذلك أنه مرتبط ببنية العقل الإنساني ذاته، الذي لا يسجل تفاصيل الواقع كآلة صماء دون اختبار أو إبداع، فهو فعال يدرك الواقع من خلال نموذج فيستبعد بعض التفاصيل، ويبقي بعضها الآخر ويضخم بعض ما تبقى ويمنحه مركزية ويهمش الباقي. ثم أيضا لكونه لصيق باللغة الإنسانية نفسها، فلا توجد لغة واحدة تحتوي كل المفردات الممكنة للتعبير عن الواقع بكل مكوناته، مما يعني أن اللغة الإنسانية ليست محايدة مثل لغة الجبر والهندسة، التي تصلح للتعبير عن عالم الأشياء المحايد ولكنها تخفق تماما في الإفصاح عن أبسط العمليات الإنسانية. فاللغة الإنسانية أداة ثرية مرئية تحوي داخلها الكثير من الأسرار، وكل هذا يعني أن التحيز من صميم المعطى الإنساني ومرتبط بإنسانية الإنسان أي بوجود الإنسان ككائن غير طبيعي لا يُرَدُّ إلى قوانين الطبيعة العامة (6).
أما ثاني قواعد فقه التحيز عند المسيري، فهي كونه حتمي وليس نهائي، ذلك أن حتمية التحيز وارتباطه بالإنساني والثقافي لا يؤدي بالضرورة إلى الاكتئاب والحزن، فهو ليس نقيصة أو عيب، فيصبح من ذلك أن التحيز هو حتمية التفرد والاختيار الإنساني وهذه المفارقة ــ حسب المسيري ـ هي ما يمكن أن تشكل إطارا لإنسانيتنا المشتركة المتنوعة والموجودة بقوة الفطرة، الذي لا يعني بالضرورة التناحر ونفي الآخر، ذلك أن إمكانية التواصل والتعارف متاحة دائماً (7).
المطلب 2: أنواع التحيز وأمثلته:
يميز المسيري بين مجموعة من التحيزات، إذ يبدأ من أهمها لينتهي إلى ذكر أخص تلك التحيزات، فهناك حسبه التحيز لما يراه الإنسان على أنه حق، وهو ما يمكن تعريفه بالالتزام، وهناك التحيز للباطل وقد يأخذ أشكالا مختلفة، فهناك التحيز للذات حين يجعل الفرد ذاته المرجعية الوحيدة المقبولة، وترتبط به فكرة التحيز للقوة والسلطان. كما هناك نوع آخر وهو التحيز الواعي الواضح ويقابله التحيز غير الواعي الكامن، يكون الأول تحيز من يختار عقيدة بعينها أو أيديولوجية؛ مذهب؛ طائفة أو ديانة. بينما الثاني يكون ما يستبطنه الإنسان من منظومة معرفية بكل أولوياتها وأطروحتها، وينظر إلى العالم من خلالها دون أن يكون واعياً بذلك، بحيث يتأثر به المتلقي له دون وعي منه. ومثاله ما ينعكس في نفسية مُشاهد الإشهار من ميل تجاه إحدى المنتوجات، دون أن يكون له دراية بمكوناتها (8).
ويصنف المسيري التحيز أيضاً من ناحية حدته، فيمكن أن يكون التحيز حاداً على مثال ما هو حاصل في الأدب الواقعي الروسي السوفياتي، وعكسه نجده في أدبيات الفكر اللبرالي المرن أو المائع. وهناك أخيراً التحيز داخل التحيز، بحيث يتبنى مثلا الباحث رؤية معرفية محددة من داخل نموذج معرفي

المسيري: «قد يُصنَّف بلد باعتباره إسلامياً (مثلاً) لأن دستور هذا البلد هو الشريعة الإسلامية مع أن معدلات العلمنة فيه قد تكون أعلى من بلد دستوره ليس بالضرورة إسلامياً ولكن معظم سكانه لا يزالون بمنأى عن آليات العلمنة البنيوية الكامنة التي أشرنا إليها».

متكامل تصبح تحيزاته أكثر اتساعا. ويظهر التحيز داخل التحيز في عملية التركيز على أفكار بعينها دون غيرها داخل منظومة موضوع البحث، وهناك عكسه أي التحيز لعدد من الأفكار تنتمي إلى أنساق معرفية مختلفة وربما متعارضة، حيث يتبناها كلها دون تمييز (9).

كل ما تحدثنا عنه في إشكالية التحيز عند عبد الوهاب المسيري يشكل خلفية لإنتاجه الفكري ولمواقفه الفلسفية من الحداثة الغربية بنموذجها المادي الكامن، حيث تنعكس بعد التحيزات المعرفية في جل كتاباته الفكرية، وبالخصوص في كتاب العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة؛ وكتاب دفاعا عن الإنسان؛ بالإضافة إلى موسوعة الصهيونية واليهودية... ناهيك عن الحديث عن كتابه الشامل «رحلتي الفكرية في الجذور والبذور والثمر». وهذا ما سنعمل على بيانه من خلال المبحث الموالي (10).

المبحث 2: نقد الحداثة الغربية عند المسيري انطلاقاً من فقه التحيز:

ينطلق المسيري من الاعتقاد بأن العالم (إنسان/ طبيعة) بالنسبة له يتسم بما يسميه الثنائية الفضفاضة، التي هي في الواقع تعبر عن تحيزه الكامن، المنطلق من كون الإنسان كائن مفارق للطبيعة، عكس ما تنطلق منه النماذج المعرفية الغربية، ذلك أنها تنطلق من كون الإنسان كائن طبيعي. وهذه الثنائية الفضفاضة بتعبير المسيري تقابل مبدأ الواحدية (المبدأ الأساس في الفلسفة الغربية)، فالثنائية هي الإيمان بوجود أكثر من جوهر في هذا العالم وهي أساسية في النظم التوحيدية، وهي قائمة على ثنائية الخالق «المنزه عن الإنسان والطبيعة والتاريخ» والمخلوق. وهي فضفاضة تكاملية إذ أن الله مفارق للعالم، إلا أنه لم يهجره ولم يتركه وشأنه، وينتج عن ذلك ثنائيات تكاملية عدة، من أهمها ثنائية الإنسان والطبيعة، والتي تفرض انفصال الإنسان عن الطبيعة وأسبقيته عليها واستحالة رده إليها وتفسيره في إطارها، ذلك أن الإله خلق الإنسان وكرمه واستخلفه في الأرض (11).

وبالتالي يصبح وجود الله من وجود الإنسان، إذ الأول هو الضامن الوحيد لوجود الإنسان الإنسان، بجزئيه الطبيعي وغير الطبيعي، فالله هو التركيب اللانهائي المفارق لحدود المعطى النهائي، وهو نقطة يتطلع إليها الإنسان ويحقق التجاوز من خلالها، ومن ثم بغيابه يتحول العالم إلى مادة طبيعية صماء، خاضعة لقوانين الحركة والضرورة التي يمكن حصرها ودراستها والتحكم فيها (12).

انطلاقا من هذا الموقف الثقافي المتحيز ابتداء وانتهاء يستمر المسيري في نقده للحداثة الغربية، باعتبارها تنطلق من نموذج معرفي كامن يؤمن بالواحدية بدل الثنائية، والتي تبني موقفها الوجودي من اعتبار الإنسان كائنا طبيعي (مادي) يمكن تفسيره ماديا من خلال قوانين الطبيعة. وهذا عين ما سيعالجه كل من المطلبين المواليين.

المطلب 1: مأزق المادية وتحيزاته الثقافية في الحداثة الغربية:

يتحدث المسيري في الفصل الرابع من كتابه رحلتي الفكرية عن اكتشافه أو تحوله من بساطة المادية إلى رحابة الإنسانية والإيمان، فينطلق من فكرة تآكل النموذج المادي في وعيه، وينطلق من تحيزات الأخير المعرفية والثقافية فيقول: «لعل التجربة الوجودية والفكرية المحورية في حياتي هي هيمنة

النموذج المادي الفلسفي على بعض الوقت، ثم إدراكي التدريجي بعدم جدوى النماذج التحليلية المادية في الإحاطة بالظاهرة الإنسانية المركبة، وإحساسي المتزايد بضرورة تبني نماذج تحليلية مركبة متعددة الأبعاد والمستويات» (13).

ثم ينطلق بعدها من فكرة الثنائية بدل أطروحة الواحدية المعتمدة في الفلسفة المادية، ذلك أنه ومن خلال الأخيرة ظهر التناقض بين النموذج المادي المهين عليه ظاهرياً من جهة، وسلوكه الحر وما يلاحظه في الواقع من جهة ثانية.

وعليه يقرر المسيري أن الانطلاق من فكرة أن الوجود طبيعي والإنسان إنسان طبيعي من شأنه حرمان الإنسان من تحقيق التجاوز، ذلك أن وجود الله هو الضامن الوحيد لوجود الإنسان الإنسان، أي الضامن الوحيد لوجود إنسان ببعديه الطبيعي وغير الطبيعي. فالله كما يقول المسيري هو التركيب اللانهائي المفارق لحدود المعطى النهائي، وهو النقطة التي يتطلع إليها الإنسان ويحقق التجاوز من خلالها، وبغيابه يتحول العالم إلى مادة طبيعية صماء، خاضعة لقوانين الحركة والضرورة. وينضوي الإنسان تحت نفس النمط فيتحول إلى كم مادي يمكن تفسيره في إطار مجموعة من المعادلات الرياضية الميتة (14).

وفي نفس السياق يتحدث المسيري على أن ما ساعده على ترسيخ النموذج المركب في وعيه الباطن وفي وجدانه هو الدراسة الأدبية، فيقول «الأدب يكاد يكون التخصص الوحيد الذي لايزال يتعامل مع الإنسان بوصفه إنسان، أي أنه مركب لا يمكن رده إلى عنصر أو عنصرين في الواقع، ولا يمكن تفسيره في ضوئهما». ثم يسترسل في نفس السياق وهو يتحدث عن تجربته المادية فيقول أن «هذا العالم يتناقض بين نموذج ظاهر مادي، ونموذج كامن يصل إلى الجوهر الإنساني المفارق لصيرورة المادة، وقصة أي تحول ما هي إلا صراع خفي بين النموذجين» (15).

بتفصيل أكبر يتحدث المسيري في كتابه «الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان» بشكل أكثر دقة عن أصل الإشكالية، فيقول أن أصل النقاش يستبطن العودة إلى محاولة الإجابة عن جدلية الإنسان والطبيعة، أي محاولة الإجابة عن سؤال الوجود، حيث تعددت الإجابات إلى إجابتين تشكل كل واحدة منها مدرسة قائمة الذات. المدرسة الأولى هي مدرسة الحلولية، والمدرسة الثانية هي «مدرسة التوحيد» بتعبير علي عزت بيغوفيتش (16).

تنطلق المدرسة الأولى من فرضية أن الإجابة عن سؤال الوجود كامن في الطبيعة وحال فيها، أي بتعبير أوضح، أن الله حل في الطبيعة فصار كل ما في الأخيرة يمثل سر الوجود بأكمله أي يمثل الله، وبالتالي

يرى المسيري في كتابه «الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان» أننا مطالبون بالاشتغال على جدلية الإنسان والطبيعة، أي محاولة الإجابة عن سؤال الوجود، حيث تعددت الإجابات إلى إجابتين: مدرسة الحلولية، ومدرسة التوحيد بتعبير علي عزت بيغوفيتش.

أصبحت الطبيعة غاية في حد ذاتها، بحيث أنه لا وجود لإله بلا طبيعة ولا وجود للطبيعة بلا إله (بالنسبة لمدرسة الحلول الكموني الروحي) (17).

أما المدرسة الثانية ـ مدرسة التوحيد ـ فتنطلق من الاعتقاد بأن السر الإلهي غير متماهي مع الطبيعة، فالله سابق على وجود الطبيعة، وهو لم يحل في عالم الشهادة بل بقي متواريا في الغيب، ومنه تصبح الطبيعة أحوج إلى الله ولكن الأخير ليس في حاجة إليها، إذ أن سره قائم في ذاته(الغيبية) لا بما أوجد في عالم الشهادة. ومن هنا كانت إضافة هذه المدرسة في جدلية الطبيعة والإنسان هو البعد الغيبي، حيث صارت الجدلية جدلية غيب/ إنسان/ طبيعة بدل جدلية طبيعة/ إنسان. فلا سبيل لمعرفة السر والإجابة عن سؤال الوجود إلا من خلال الاعتماد على مكون الغيب، فصار وجود هذا المكون أو غيابه في حياة الإنسان ذا أثر مصيري محيط بكل عالم الأخير (18).

فمثلا حينما نتحدث عن الأعياد عند المدرسة الأخيرة نجدها مرتبطة بغاية متجاوزة لعالم الشهادة ومرتبطة بعالم الغيب، ومن هنا نجد مركزية الغائية عند المدرسة التوحيدية. وهذا عكس ما نجده في المدرسة الحلولية.

وهذه الأخيرة فيها اتجاهان كما يعبر عن ذلك عبد الوهاب المسيري، اتجاه الحلولية الكمونية الروحية واتجاه الحلولية الكمونية المادية، في الأول يسمى المبدأ الواحد فيها بـ»الإله» ولكنه يحل في مخلوقاته ويمتزج ثم يتوحد معها ويذوب فيها تماما، بحيث لا يصير له وجود دونها ولا يصير لها وجود دونه، أي أنه لا يبقى من الإله سوى الاسم والصفة فهو متحد تماما بالطبيعة المادية، إذ لا يمكنه الحديث إلا من خلالها ويمكنها الحديث باسمه.

لكل هذا يمكن الحديث بلغة روحية عن عالم المادة، لغة مادية عن عالم الروح، فهذا عالم ذو بعد واحد لا يتسم بأي ثنائية كما يقول سبينوزا ومن بعده هيجل، ويمكن أن نجد لهذا الأمر أمثلة في الواقع، مثل أشعار بعض المتصوفة والأحبار والقساوسة. يُصبح في هذه الحالة بإمكان الإنسان إذا مارس تجربة جسدية ممتعة بأن يصفها بأنها تجربة روحية (على سبيل المثال ما تجسده رواية إحدى عشر دقيقة لباولو كويليو، حيث تعبر فيها عن الجنس كحالة امتلاء روحي ووجداني).

أما الحلولية الكمونية المادية (وحدة الوجود المادية) فيعبر عنها المسيري بقوله، أنه لا يتم الاستغناء فيها تماما عن اسم الله وعن أي لغة روحية أو مثالية، ويسمى المبدأ الواحد فيها بقوانين الطبيعة أو القوانين العلمية أو قانون حركة التاريخ أو الحتمية التاريخية... وتصفى الثنائية في هذه الحالة وتسود الواحدية المادية، فكل الأشياء مادية وبالتالي متساوية.

يقول عبد الوهاب المسيري أن في هذا النموذج يتم تفكيك الإنسان، حيث يصبح جزءا من الطبيعة، يشير إلى نفسه على أنه طبيعي/ مادي. وتتصاعد معدلات الحلول والتفكيك وتتعدد مراكز الحلول إلى أن تصبح الصيرورة هي مركز الحلول، ويصبح النسبي هو المطلق الوحيد، ويصبح المتغير هو نقطة الثبات الوحيدة، وحينها تفقد الطبيعة/ المادة مركزيتها بحسبانها المرجعية النهائية!

ولهذا المأزق تمظهرات كثيرة أبرزها الجنس كبضاعة استهلاكية وإمبريالية نفسية في الحضارة الغربية، وهذا ما سيتحدث عنه المطلب الموالي.

المطلب 2: الجنس المستهلك والإمبريالية النفسية في الحداثة الغربية:

«كانت إحدى الصور النمطية الشائعة في عقولنا والنموذج التفسيري الكامن فيه أن الجنس طاقة (مادية) إن فرغت بطريقة عادية طبيعية سوية فإن الفرد يصبح عادياً طبيعياً وسوياً، أما إن كبتت فإنها تصبح قوة مدمرة. وهي معادلة بسيطة ومعقولة لأول وهلة على الأقل، ولذا كان من المفهوم أن ينشغل الشرقيون بالجنس، فهم مكبوتون وهو ما أدى إلى تشوههم النفسي الكامل، وهذا عكس الغرب تمام، لأنهم يتصرفون بشكل طبيعي، ذلك أنهم يسربون الطاقة الجنسية بطريقة عقلانية بلا قمع ولا كبت» (19).

هكذا تحدث المسيري، في مقدمة فقرة الجنس والمجتمع الأمريكي، عن كيف كان ينظر للمسألة قبل أن يعيش في المجتمع الأمريكي وكيف كان يتصور الجنس في قالبه المادي، والذي أنتج من خلاله تفسيراً لحالة الجنس في المجتمعات الشرقية، بناء على تصور أن الكبت المادي ينشأ عنه الانفجار. غير أنه انتقل بعد هذه الفقرة ليفند مباشرة المسلمات المعرفية الكامنة داخلها وهو يتحدث عما وجده بعد وصوله للولايات المتحدة الأمريكية. فيقول «وجدت الأمر ليس بهذه البساطة، والمعادلة البسيطة التي آمنت بها لا تفسر الأمور، إذ لاحظت إقبال الأمريكيين النهم وانشغالهم المتطرف بالجنس، بينما الإشباع الجنسي متاح أمامهم بشكل ديمقراطي مذهل» (20).

ثم يتساءل بعدها عن كيف يمكن أن ننظر إلى هذا الهوس الجنسي بحسبانه تعبيرا طبيعيا عن رغبة جنسية طبيعية؟ فيقول مجيبا عن هذا التساؤل، أن عدم اكتراث الغربيين بمسألة الجنس وتعبيراتها بشكل فاضح كانت نتيجته اختزال الإنسان ودوافعه، ولهذا لم يدرك كثير من الأمريكيين أن الجنس مسألة إنسانية مركبة خاصة وفردية، وأنها مرتبطة برؤية الإنسان للكون وهويته الفردية (21).

وعدم إدراكهم لهذه الحقيقة العميقة هو أحد أسباب عدم الارتواء الجنسي، فهم يمارسون الجنس في إطار مادي يترك كيانهم الإنساني بلا إشباع، ومن نتائجه إشاعة نموذج الجنس الإعلامي المُشهر في المواد الإعلانية، حيث يكون في صورة السهل المباشر، الذي لا يسبقه مقدمات ولا توجد بعده توابع (22).

وبالتالي تظهر لنا علاقة بين بحث الإنسان عن المطلق ورغبته في التجاوز والنزعة الطوباوية من جهة، وتصاعد رغبته الجنسية من جهة ثانية، فكلما ضمرت النزعة الطوباوية وتوارت المقدرة على التجاوز زاد السعار الجنسي كمحاولة لتعويض الإنسان عن اختفاء عالم الأحلام، بحسبان أن عالم الجنس هو البديل المادي والمباشر عن المدينة الفاضلة. ولعل هذا البحث عن اللذة الجنسية الخالصة الفردوسية هي التي تفسر لنا انتشار الشذوذ الجنسي، وهو النتيجة المنطقية والترجمة الوحيدة الأمينة لمبدأ اللذة النفعي، فالإنسان الشاذ يمكنه أن ينشئ علاقة مع شخص آخر من جنسه فيتغلب على اغترابه بشكل مؤقت ثم يعود مرة أخرى لحياته الاستهلاكية البسيطة (23).

نرتك مسك الختام لهذا الفيلسوف المتميز في مجالنا التداولي: «إن بعض المنتجات الحضارية -التي قد تبدو بريئة تماماً ومجرد تسلية مؤقتة- تؤثر في وجداننا وتُعيد صياغة رؤيتنا لأنفسنا وللعالم، إذ إن أولئك الذين يرتدون التِّيشيرت، ويشاهدون الأفلام الأمريكية (إباحية كانت أم غير إباحية)، ويسمعون أخبار وفضائح النجوم ويتلقفونها، ويشاهدون كماً هائلاً من الإعلانات التي تغويهم

بمزيد من الاستهلاك، ويهرعون بسياراتهم من عملهم لمحلات الطعام الجاهز وأماكن الشراء الشاسعة يجدون أنفسهم يسلكون سلوكاً ذا توجُّه علماني شامل ويستبطنون عن غير وعي مجموعة من الأحلام والأوهام والرغبات هي في جوهرها علمانية شاملة دون أية دعاية صريحة أو واضحة. وربما كان بعضهم لا يزال يقيم الصلاة في مواقيتها ويؤدي الزكاة.

ونظراً لعدم إدراك البعض لأشكال العَلمنة البنيوية الكامنة هذه، فإنه لا يرصدها. ولذا، يُخفق هذا البعض في تحديد مستويات العلمنة الحقيقية. وعلى هذا، فقد يُصنَّف بلد باعتباره إسلامياً (مثلاً) لأن دستور هذا البلد هو الشريعة الإسلامية مع أن معدلات العلمنة فيه قد تكون أعلى من بلد دستوره ليس بالضرورة إسلامياً ولكن معظم سكانه لا يزالون بمنأى عن آليات العلمنة البنيوية الكامنة التي أشرنا إليها» (24).

الهوامــش :

1 - مجموعة من الباحثين، إشكالية التحيز "رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد"، المعهد العالمي للفكر الإسلام، الطبعة الثانية 1996، ص 3.
2 - نفس المرجع السابق، ص 6.
3 - نفسه، ص 12.
4 - نفسه، ص 16.
5 - نفسه، ص 17.
6 - ذاته، ص 19.
7 - المرجع ذاته، ص 20.
8 - المرجع نفسه، ص 21.
9 - المرجع السابق، ص 22.
10 - المرجع السابق، ص 23.
11 - عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور في الجذور والثمر ، الطبعة الرابعة 2009، دار الشروق، ص 183.
12 - نفس المرجع السابق، ص 184.
13 - نفس المرجع السابق، ص 183.
14 نفسه، ص 185-184.
15 - نفسه، ص 185.
16 - عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، الطبعة الثانية، 2007، دار الفكر دمشق، ص 13.
17 - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، الطبعة الرابعة، 2011، دار الشروق، ص 292.
18 - نفسه، ص 294.
19 - عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور في الجذور والثمر، ص 239.
20 - نفس المرجع السابق، ص 239.
21 - نفس السابق، ص 241.
22 - نفسه، ص 242.
23 - نفسه، ص 242.
24 - عبد الوهاب المسيري، مقالة، "بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، يوم 15/02/2017، على الرابط الإلكتروني التالي:
www.elmessiri.com/articles_view.php?id=31

الشأن الديني في الصحافة «الجوارية» : مقاربة لثنائية الحضور والغياب في التجربة المغربية

لحسن والنيعام / ouniam.lahcen3@gmail.com // صحفي وباحث

تهتم الصحافة الجهوية بجميع القضايا التي لها ارتباط بواقع واهتمامات وانشغالات وتطلعات الجمهور المحلي، ومن ضمنها الشأن الديني في كل تجلياته؛ وتتخذ المعالجة الإعلامية لهذه القضايا عدة أبعاد، فهناك البعد الإخباري، والبعد التثقيفي والتوعوي، والبعد الرقابي خاصة إذا ما تعلق الأمر بمتابعة تدبير الشأن العام (1). وتفعل الصحافة المحلية بشكل كبير عنصر القرب من اهتمامات المواطن المحلي، ما يجعلها بامتياز صحافة جوارية؛ فـمحتواها كثير الاهتمام بما يدور في المحيط القريب للإنسان، كما أن رجع الصدى فيها قوي»، و»فرص إسهام القراء فيها في العادة أكبر من فرص إسهامهم فيما يُعرف بالصحافة الوطنية أو القومية» (2).

تهدف مقاربتنا في هذه المقالة إلى التعرف على مدى حضور الشأن الديني في هذا النوع من الإعلام، وتحليل المعطيات المرتبطة بهذا الحضور. وقد ارتأينا أن نركز في معالجة المعطيات الميدانية لهذه المقاربة، بناء على قراءة وصفية تحليلية، واعتمادا على نماذج صحفية بجهة فاس ـ مكناس.

على أن أهمية مقاربة موضوع الشأن الديني لا تتجلى فقط في كونه يدخل ضمن الاهتمامات الأساسية للجمهور المحلي، ولكنها تكمن أيضا في قيمة التحولات التي عرفها هذا الحقل في بلادنا في الآونة الأخيرة (3) تدفع البحث الأكاديمي إلى استحضار هذا الحضور في الإعلام الجهوي الورقي الذي لا يزال يعاني من قلة الدراسات العلمية التي تناولت مختلف الجوانب المرتبطة بإنتاجيته والخصوصيات المحيطة بظروف اشتغاله.

إلا أن الاشتغال على متن الصحف الجهوية الورقية يطرح صعوبة منهجية تتجلى في أن حصول الدارس على أرشيف هذه الجرائد أمر غير متيسر، بالنظر إلى هشاشة القطاع. فأغلب هذه الصحف تعاني من غياب الهيكلة وترتبط جل مشاريعها بمؤسسيها أي بأصحاب هذه الجرائد، دون أن تتوفر على مقرات، ولا على أقسام مكلفة بالحفاظ على أرشيفها. كما أن مصالح وزارة الاتصال، على الصعيد الجهوي، لا تتوفر على مصلحة مختصة في حفظ هذا الأرشيف، وهو ما يعرض ذاكرة الإعلام الجهوي، ومعها ذاكرة الجهة، للضياع والاندثار، ويجعل مهمة الأكاديمي في الاشتغال على تيمات مرتبطة بها أمراً في غاية العسر، إن لم نقل الاستحالة.

ولتجاوز هذا الوضع، ارتأينا أن نعالج الموضوع اعتمادا على نماذج لصحف جهوية، واعتبرنا بأن دراسة

هذه النماذج من شأنها أن تمكننا من الخروج بأهم المعطيات الأولية المرتبطة بحضور الشأن الديني في هذا القطاع، سواء على مستوى الشكل أو على مستوى المضمون. وقد حرصنا على أن تكون هذه النماذج محصورة ما بين سنة 2015 و2016، وذلك حتى تكون لخلاصات التحليل راهنية وجدة (4).

1 ـ الشأن الديني في الصحف الجهوية: حضور أم غياب؟

إن دراسة حضور الشأن الديني اعتمادا على نماذج تنتمي للصحافة الورقية بجهة فاس ـ مكناس، يستدعي دراسة المعطيات الإعلامية المرتبطة به على مستوى الشكل، ثم على مستوى المضمون. ونقصد بالشكل، الإخراج الفني (5) للمادة الإعلامية الدينية، أي الطريقة التي توزع بها هذه الصحف المادة الدينية في صفحاتها، والحيز المكاني المخصص لها، وأهمية الصفحات التي تدرج بها، وتقنيات اختيار العناوين، وأسلوب الكتابة.

أما المضمون، فإننا نعني به النص الإعلامي الديني في حد ذاته، وقيمة هذا المنتوج ومرتكزات معالجته، والأجناس الصحفية التي يتم تفعيلها لمقاربته. ويُقصد بالأجناس الصحفية تلك القوالب التي تسك فيها المادة الصحفية وفق ما تتطلبه كل حالة إخبارية أو متصلة بالرأي (6).

يكشف تبويب الصفحات في الجرائد الجهوية الورقية، عن نواقص في الإخراج الفني لهذه الصحف، إذ أنه غير قار، ولا يراعي أساساً اهتمامات الجمهور، بقدر ما يمليه هاجس ملء الفراغ بما توفر من مواد جاهزة للنشر. فيمكن للجريدة أن تخصص في إحدى أعدادها ثلاثة صفحات لـ«الجرائم والحوادث»، بالنظر إلى توفر المواد المرتبطة بها في الفترة التي تسبق صدور هذا العدد، لكن قد نلاحظ اختفاء هذا التبويب في عدد لاحق بشكل نهائي نظرا لوجود شح في المواد، وتعويضه بتبويب مغاير، وهو عكس ما نجده في الصحف الورقية الوطنية المهيكلة التي تحرص على الحفاظ على هويتها البصرية، من جهة، وعلى التزامها مع الجمهور، عن طريق الحفاظ على أبرز صفحاتها، مع تعديله بحسب الفصول (فسحة الصيف مثلاً) أو لاعتبارات دينية (فسحة رمضان)، لمواكبة تطلعات وانشغالات واهتمامات الجمهور.

ولم نقف في النماذج التي درسناها على تبويب له ارتباط خاص وواضح وقار بالشأن الديني، وعوضا عن ذلك، فقد وجدنا أن المادة الدينية قد حضرت تحت أبواب مختلفة، كالصفحات المخصصة لـ«المتابعات»، أو صفحات «الملفات» أو صفحات «الذاكرة والتاريخ».

كما لاحظنا على أن المادة الدينية قليلة الحضور في المواد المنشورة في هذه النماذج، وسجلنا أن حضورها لا يظهر في الصفحات الأولى التي تعرف بكونها من الصفحات الأساسية للجرائد، وإنما تحضر في صفحات داخلية، مما يعني أنها من حيث الترتيب لا تحظى بأهمية المشرفين على هذه الصحف. ويوحي إدراجها في هذا الترتيب المتأخر بأن «السلطة التقديرية» التي تخولها ممارسة مهنة الصحافة للمشرفين عليها، لا تعطي الأولوية للمادة الدينية في السياسة التحريرية لجرائدهم، رغم أهمية هذا البعد الروحي بالنسبة للمواطن المحلي.

في السياق ذاته، وقفنا، في هذه النماذج، على أن جل المواد الدينية المنشورة هي عبارة عن مواد سبق أن نشرت إما كأجزاء في كتاب، أو كدراسة في مجلة أكاديمية متخصصة. وسجلنا أن إنتاج المادة الدينية والتي تحمل بصمة الجريدة، وتوقيع المنتسبين إليها، تكاد تكون شبه منعدمة. وهذا الوضع يطرح أسئلة حول

ملابسات هذا الغياب: هل الأمر يتعلق بتقصير من الصحافة الجهوية وعدم إدراكها لأهمية هذا الحقل وضرورة حضوره الوازن في المتن الإعلامي، وبمعالجة فنية متطورة، وفي صفحات ذات قيمة اعتبارية؟ أم أن النقص ناجم عن غياب مادة إعلامية أصيلة ذات جودة، وعن ضعف في التواصل لدى الفاعل الديني الذي يعتبر شريكا أساسيا للإعلام الجهوي في هذه المقاربة؟

على مستوى المضمون، فإن إنتاج الصحف الجهوية في هذا المجال قليل جدا، واللافت أن معالجة الإعلامية للمعطيات الخبرية في عدد من النماذج التي توقفنا عندها، تبتعد بشكل كبير عن قواعد وتقنيات الكتابة الصحفية. ولا يشكل التعاطي مع الشأن الديني الاستثناء في هذا الوضع.

وتطرح هذه الملاحظة مسألة ضعف إلمام العاملين في هذه القطاع بمرتكزات وتقنيات الكتابة الصحفية. فعنوان المادة الصحفية يجب، بالضرورة، أن يجمع بين عنصري التشويق والوفاء للمضمون، إذ إن التشويق من شأنه أن يدفع القارئ للاهتمام بالمادة، أما الوفاء للمضمون، فإنه شرط أساسي لترسيخ التعاقد بين الصحيفة وبين القارئ. ويشترط في العنوان الصحفي أن يكون واضحا، وأن يركز على المعطيات الأساسية الواردة في المادة الإعلامية.

وقد دأبت الممارسة الصحفية على أن آخر ما يكتب في المادة هو عنوانها، وذلك ليتمكن الصحفي من اختيار عنوان يقدم أهم المعطيات التحريرية وأبرزها. ويمكن للعنوان، في المادة الصحفية، أن يكون عنواناً رئيسياً واحداً، كما يمكن أن يتكون من عنوانين، الأول رئيسي، والثاني فرعي وثانوي يكمل المعطيات الأساسية الواردة في العنوان الرئيسي في الأجناس الخبرية التي تتسم بالطول (المقال الإخباري، التقرير الصحفي، ملخص التقرير، المقال التجميعي، المقال التركيبي)، وفي الأجناس الصحفية الكبرى (الربورتاج، الحوار، التحقيق، البروفايل). ويشترط في العنوان أن يركز على البعد الإخباري، بمعنى أن يستبعد الصحفي في صياغته أحكام القيمة والأحكام الجاهزة، وهو نفسه المرتكز الأساسي الذي يتحكم في الكتابة الصحفية الإخبارية. وتغيب هذه المرتكزات الأساسية عن عدد من الكتابات في الصحافة الجهوية.

فالكتابة الإعلامية تختلف عن الكتابة الأدبية والعلمية في البناء والأسلوب، وحتى في المضمون. هكذا، نجد أن الكتابة الأدبية تعتمد على التخيل والإبداع، بينما تعتمد الصحافة على المعطيات الواقعية والميدانية بعيدا عن الاختلاق والتخيل. أما الكتابة العلمية، فإنها تعتمد على المصطلحات والمفاهيم، وتخاطب نخبة من المتخصصين، وتعتمد على المقدمة التي تطرح الإشكالية والمنهجية، ثم التحليل، قبل أن تصل إلى الخلاصات والاستنتاجات، مع احترام للإحالات التي تفرضها قواعد البحث العلمي، في حين أن الكتابة الصحفية تعتمد في ترتيب المعطيات على إدراج المعطيات الأكثر أهمية في الفقرة الأولى للمادة الإعلامية، مع تقديم المعطيات المتعلقة بزمان ومكان الحدث والأشخاص المعنيين به، وملابسات حدوثه.

وتجيب الجمل الأساسية الأولى في الفقرة الأساسية من المادة الصحفية، باحترامها لهذه القاعدة، على الأسئلة الست (من؟ ماذا؟ متى؟ أين؟ كيف؟ لماذا؟). ويحضر الجواب على كل سؤال من هذه الأسئلة في الفقرة بحسب أهمية كل سؤال، بمعنى أن ترتيب الأجوبة يخضع بدوره لمنطق أهمية السؤال بحسب العناصر الإخبارية في المادة الصحفية. وتكتب المادة الإعلامية، خصوصا الخبرية منها، اعتماداً على تقنية «الهرم المقلوب»، ويعني أن يبدأ الصحفي تحرير المادة بحسب أهمية المعطيات، حيث ينتقل من

المعطيات الأكثر أهمية والتي تقدم للقارئ في الفقرة الأولى، إلى المعطيات المهمة، في الفقرة الموالية، وينتقل إلى المعطيات الأقل أهمية، ثم يصل إلى الخلفية المؤطرة المرتبطة بالموضوع في نهاية المادة.

يمكن للصحف، في إطار عملها المرتبط بتفعيل وظائف الإخبار والتثقيف والتوعية، أن تستعين بأبحاث مجلات، وكتب متخصصة، لكن المعالجة ينبغي أن تحمل بصمة خاصة للجريدة. فالخطاب الذي تقدمه الصحافة، بشكل عام، موجه لفئات واسعة من الجمهور بغض النظر عن تفاوت مستوياته التعليمية. ويفرض عليها هذا التوجه أن تكتب بأسلوب بسيط تستوعبه كل هذه الفئات التي يفترض أن تتصفح الجريدة.

كما أن معالجة المادة الصحفية تفرض تفعيل الأجناس الصحفية. فهناك الأجناس الخبرية (المتخصر، المختصر الموضح، المقال الإخباري، التقرير الصحفي، المقال التجميعي، المقال التركيبي، ملخص التقرير)، وهناك أجناس الرأي والتحليل (مقال تحليل، افتتاحية، عمود، مقال نقدي...)، وهناك الأجناس الكبرى (الربورتاج، الحوار، التحقيق، البروفايل أو البورتريه). وتحضر الأجناس الخبرية بشكل كبير في الصحف الإخبارية اليومية، بينما تحضر الأجناس الكبرى في الصحف الأسبوعية، لأن لديها الوقت الكافي لتقديم منتوج إعلامي أكثر عمقاً من شأنه أن يغوص في شرح وتحليل وتوضيح وسبر أغوار الأحداث. وكلما اعتمدت الصحيفة على تفعيل هذه الأجناس، ونوعت في استخدامها بحسب أهمية الموضوع، والتزمت بقواعد إعداد المادة الصحفية، كلما اتجهت نحو معانقة المهنية، وهو وضع لم تصل له بعد تجربة الصحافة الجهوية في المغرب.

وتكريساً لمبدأ «التفاعل» مع المحيط، يمكن للصحيفة أن تخصص بعض صفحاتها لـ«الآراء»، ويقصد بها الصفحات المخصصة لاستكتاب عدد من الفاعلين في مجالات مختلفة، ومنها المجال الديني، لكن المادة المخصصة لهذا الباب تكون محدودة، مقارنة مع إنتاج هيئة التحرير. كما أن الأسلوب المعتمد في مثل هذه الكتابات يجب أن يعتمد البساطة والوضوح، وذلك حرصاً على أن تكون هذه المقالات في متناول الجمهور الواسع الذي يفترض أن يقبل على قراءتها.

فـ«السلطة التقديرية» للصحفي تمنحه حرية اقتراح وتنفيذ الاختيارات بخصوص المواضيع التي يعتبرها مهمة للمعالجة؛ إذ أن الصحفي لا يمكنه، من الناحية العملية، أن يعالج في الآن ذاته جميع المواضيع والأحداث التي يتوصل بها، من مصادر متعددة ومتنوعة كل يوم أثناء مزاولة عمله (مصادر خاصة، بيانات، بلاغات، ندوات، اتصالات...)، ويفرض عليه هذا الوضع المرتبط بإكراهات الوقت والجهد وحتى الإمكانيات، القيام بعملية «انتقاء»، طبقا لما تمنحه له سلطته التقديرية، فيعتبر بأن هذا الموضوع يستحق أن تعطى له الأولوية في المعالجة، وذاك الموضوع يمكن أن يتم تأجيله إلى وقت لاحق، والموضوع الثالث يمكن أن يتم حفظه لأنه لا قيمة إعلامية له. وترتبط هذه السلطة التقديرية للصحفي باستحضار أهمية وقيمة الموضوع بحسب اهتمامات وتطلعات الجمهور وانشغالاته.

فالموضوع الذي يحظى بأولوية المعالجة يفترض أن يعتمد الصحفي في انتقائه من ضمن عشرات المواضيع الأخرى، قيمته بالنسبة لجمهور. ولهذا، فإنه يفترض أن يستحضر الصحفي دوماً اهتمامات الجمهور في معالجته، وهو ما يلزمه بالاقتراب من نبض مختلف الفئات الاجتماعية التي توجه إليها الصحيفة خطابها.

ويرتبط عنصر السلطة التقديرية للصحفي بأهمية «الفكرة»، ويقصد بها فكرة الموضوع. ويحتاج كل فن إعلامي إلى فكرة. فـ«ما دام أن هناك اختيار.. فإن هناك فكرة تقف من ورائه وتوجهه وترسم الخطوط الأولى للمعايير والمقاييس التي يزيدها عنصر الاختيار تحديدا، ويؤدي وظائفه بشأنها» (7). ويشترط في الفكرة أن تكون جديدة مبتكرة، أي أن يكون الموضوع المعالج جديدا، وأن يقدم جديدا للجمهور، وذلك لتجنب السقوط في إعادة الاشتغال على مواضيع مستهلكة و«محروقة» بتعبير الصحفيين. لكن الصحفي، مع ذلك، وفي حالة رغبته في العمل على مواضيع سبق أن حققت فيها مؤسسات إعلامية أخرى «السبق الصحفي»، فإنه يراهن على «التناول الجديد» للفكرة، أي إنه يبحث عن المستجدات المرتبطة بالموضوع، ويحاول أن يقدمه بـ«زاوية معالجة» أخرى تختلف عن زوايا المعالجة التي قدمت بها نفس الفكرة في الجرائد الأخرى.

إلى جانب «جدة» الفكرة وراهنية سياقها، فإن عنصر «القرب» في هذه السلطة التقديرية يحظى بحضور قوي في المرتكزات المؤسسة للعمل الصحفي، ويقصد بهذا العنصر أن تكون المواضيع التي تحظى بالانتقائية قريبة من المواطن، وهذا القرب يمكن أن يتخذ بعداً جغرافياً ومكانياً، ويمكن أن يكون ذا بعد اجتماعي واقتصادي وسياسي، ويمكن أن يكون ذا بعد ثقافي ونفسي وحضاري وديني.

علاوة على هذه العناصر، فإن انتقاء الموضوع أو الفكرة أو الحدث للمعالجة الصحفية تتحكم فيه عوامل أخرى، ومنها البروز، أي بمعنى الضخامة والأهمية، والنتائج والآثار، بحيث كلما كان الخبر يغطي حدثاً له آثار على جمهور واسع كلما ازدادت قيمته. وهناك عنصر «الاهتمام الإنساني»، ويقصد به الخبر الذي يغطي حدثا يهم الناس ويتعلق بحياتهم. وهناك «الأسماء البارزة» بمعنى أن الشهرة هي التي تصنع إلى حد ما الأخبار وتساهم في صنعها، وعادة ما يكون الخبر الذي يرتبط بأسماء مشهورة بالاهتمام أكثر من الخبر الذي يخص شخصيات عادية. ويعطي عامل «الصراع» للأخبار نوعا من الإثارة. ثم هناك عنصر «الغرابة والبعد عن المألوف»، أي أن الخبر يحظى بالاهتمام كلما كان الموضوع خارجا عن المألوف (8).

وتمنح «السلطة التقديرية» للصحفي أيضاً حرية اختيار الجنس الصحفي الذي يراه مناسباً لمعالجة الموضوع، فالصحفي قد يعتبر بأن الحدث لا يستحق أكثر من أن يكون «مختصراً» في ركن المختصرات في الصحيفة، ونعني بـ«المختصر» ذلك الخبر المقتضب الذي لا يتجاوز «النواة الصلبة» للإخبار، أي أنه يقدم المعطيات الأساسية للخبر، دون التوسع فيه، في فقرتين، ويجيب عن «الأسئلة الأساسية» (9) في الكتابة الصحفية، وتتم كتابته بتقنية «الهرم المقلوب» (10). وقد يعتبر بأن الحدث يستحق أن تتم معالجته بالاعتماد على المقال الإخباري، وهو جنس ذو طابع إخباري يحمل توقيع الصحفي، ويكتب بتقنية الهرم المقلوب، ويتضمن الإجابة على الأسئلة الست، كما أنه يتضمن تفاصيل حول الحدث، ويختار له عنوان رئيسي، وربما عناوين فرعية. وقد يعتبر الصحفي بأن الجنس الملائم لمعالجة موضوعه هو إنجاز استطلاع صحفي أو تحقيق صحفي، أو إنجاز حديث صحفي. وكلها أجناس تختلف من حيث البناء ومن حيث الاختيارات، وكذلك من حيث الأهداف.

فالتحقيق الصحفي مثلاً عادة ما يلجأ إليه في المواضيع المرتبطة باختلالات تدبير الشأن العام. ويتطلب هذا الجنس مؤهلات صحفية ونباهة ودراية، وإمكانيات مادية، وجهدا ووقتا، ويحتاج إلى مصادر متنوعة

ومتناقضة، مكتوبة وشفوية، ويسلط الضوء على عمق الموضوع، بحيث يجيب على أسئلة مرتبطة بـ»من المستفيد؟» و»من الضحية؟» و»من المسؤول؟»، بينما الاستجواب الصحفي لا ينفذ إلى الأعماق، ويحاول أن يصف الموضوع، باعتماد أسلوب وصفي، يعتمد على نقل الوقائع بناءً على استحضار أقوال الأشخاص، ووصف الأجواء العامة، واعتماد تقنية تعاقب المقاطع، كما هو الحال في السينما، لكن دون السقوط في المبالغة.

علاوة على هذه «الحرية المسؤولة» في اختيار الجنس الصحفي المناسب، فإن الصحفي كذلك يختار زاوية المعالجة التي يراها أنجع لتقديم المعطيات الأساسية للمادة، وهذه الزاوية هي التي تتجلى في المدخل الأساسي للمادة الصحفية، وكلما كانت زاوية المعالجة متفردة، وفيها اجتهاد وإبداع كلما نجحت المادة الصحفية في نيل اهتمام الجمهور، وأدت إلى جلب أكبر عدد من القراء إلى قراءة المادة، وكلما أدى ذلك إلى ترسيخ للحرفية، وكسب للمصداقية والثقة، وإلى انتشار أوسع للصحيفة.

2 ـ خلاصات واقتراحات من أجل تجاوز وضعية الغياب:

من أبرز الخلاصات التي يمكن أن تقدمها لنا المعطيات الميدانية للصحف الورقية بالجهة أن حضور الشأن الديني في المنتوج الإعلامي الورقي الجهوي جد محدود، رغم أن الحقل الديني في الجهة يزخر بعدد من المواضيع والأحداث والقضايا التي تحتاج إلى مواكبة إعلامية ذات أبعاد إخبارية وتثقيفية وتربوية.

أما المواد القليلة التي تنشر، فإنها عبارة عن أجزاء من أعمال سبق وأن نشرت إما في كتب أو في مجلات، ولم يظهر عليها أي اجتهاد يحمل بصمة هيئة تحرير الجريدة، خاصة وأن الأجناس الصحفية المعمول بها في هذا النوع من الكتابة تتيح إمكانية إعادة الاشتغال على هذه المواد، عبر إعداد تقارير إخبارية، أو إجراء حوارات، أو رسم بروفايلات، أو إنجاز ربورتاجات، أو الاشتغال على ملفات تجمع وتنوع بين عدد من هذه الأجناس الصحفية...

يجد وضع هذا الغياب مبرراته في اعتبارين أساسيين، أولهما له علاقة بالمهنيين في المجال الإعلامي، والثاني له صلة بالفاعلين في مجال الشأن الديني على الصعيد الجهوي. فعلى مستوى ممارسة مهنة الصحافة في المجال الورقي بالجهة، يمكن القول بأن الوعي بأهمية استحضار الشأن الديني في المتابعات الإعلامية لا يزال محدودا، رغم ما يعج به الحقل الديني من أحداث ومن معطيات وأنشطة وفعاليات بحثية يمكنها أن تشكل خزاناً لا ينضب من المواد الإعلامية باستخدام مختلف الأجناس الصحفية.

ونعتقد أن التجاوز الناجع لغياب هذا الشأن في المادة الإعلامية الورقية بالجهة، يحتاج بالضرورة إلى انخراط الصحفيين في تكوينات تمكنهم من الإلمام بالأجناس الصحفية، حيث وقفنا في المعطيات السابقة على عدة ملاحظات تعيق جودة المادة الإعلامية، سواء من حيث العنونة أو الأسلوب أو تقنيات الكتابة، وذلك إلى جانب ضعف في الشكل، إذ لاحظنا ارتباكا في تبويب الصفحات، ونقص في أعدادها، ولجوء إلى الاستعانة بمواد منشورة في كتب ومجلات لملء الفراغات. ومن شأن استحضار هذه الجوانب في عملية تأهيل هذه الصحف، أن يسهم في الرقي بها، ويجعلها تحظى بالانتشار، بالنظر إلى أن ضعف المبيعات يعتبر من المعيقات الأساسية التي تعاني منها في وضعها الحالي.

أما المستوى الثاني الذي يفسر هذا الغياب، فنعتقد بأن له علاقة بالفاعلين في المجال الديني على الصعيد الجهوي. ويلاحظ، في هذا السياق، أن جل المؤسسات التي تنشط في هذا القطاع تميل أكثر نحو الانغلاق على المحيط، ولا تعطي الكثير من الاهتمام للبعد الإعلامي في مقارباتها، بحيث أن جل الفعاليات التي تنظمها لا تستدعي إليها عادة وسائل الإعلام المحلية، ولا تتوفر على أقسام للعلاقات العامة، ويقصد بها الأقسام المكلفة بتدبير العلاقات مع وسائل الإعلام (11).

لقد استحضرت المقاربة الرسمية لتأهيل الشأن الديني أهمية البعد الإعلامي في نجاح هذه العملية. فتم إحداث إذاعة محمد السادس للقرآن الكريم، كما تم تأسيس قناة محمد السادس للقرآن الكريم، واتجهت نحو تقديم معطيات إخبارية وتثقيفية تتجاوب مع اهتمامات الجمهور، مع تبسيط للأسلوب، واستخدام للغات الشعبية، بما فيها الأمازيغية. وحظي الموقع الإلكتروني لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية باهتمام كبير، لجعله بوابة للتواصل على الصعيد المركزي بين هذه الوزارة وبين محيطها. وكرست الحفاظ على إصدار مجلات متخصصة، كما هو الشأن مثلاً بالنسبة لمجلة «دعوة الحق» (12). وفي سياق تحرير القطاع السمعي البصري في المغرب (إحداث الهيئة العليا للإعلام السمعي ـ البصري سنة 2002، وظهور إذاعات خاصة، في سنة 2006، وبعدها في سنة 2009)، تكرس اهتمام هذا القطاع بالشأن الديني من خلال برامج مباشرة هدفها الأساسي هو المساهمة في التأطير الديني والإجابة على أسئلة ملحة للجمهور في هذا الشأن.

وتبرز كل هذه المعطيات حضوراً مضطرداً للمقاربة الإعلامية والتواصلية لدى الفاعلين المركزيين، وهي المقاربة التي تحتاج إلى تشجيع استنباتها على الصعيد الجهوي، بالنظر إلى أهمية الفاعل الديني على هذا المستوى، بالنظر إلى عنصر القرب مع المواطن المحلي، ولزوم استحضار النجاعة في التواصل مع وسائل الإعلام المحلية لتفعيل هذه المقاربة، باعتبار مهام الوساطة التي تؤديها في عملية التواصل والتفاعل بين المؤسسات وبين الجمهور.

ولن تتأتى عملية استنبات هذه المقاربة لدى الفاعل الديني المؤسساتي في الجهة، إلا بهدم الجدار الفاصل بينه وبين الفاعل الإعلامي المحلي والذي لا يزال ينظر إليه من قبل الفاعل المؤسساتي بنظرة التوجس والشك والريبة، بل باعتباره خصما مفترضا في بعض الأحيان، عوض النظرة التي تعتبره شريكا وفاعلا أساسيا للتنمية المستدامة، والنهوض بالمواطن، وتكوين رأي عام منخرط في ممارسة الشأن العام بإيجابية. وتحتاج هذه العملية، في نظرنا، إلى إقرار دورات تكوينية لفائدة الفاعل الديني الجهوي تقربه من وسائل الإعلام وطرق اشتغالها وأدوارها والتي يكاد يجهل عنها الكثير من المعطيات، ويحتفظ منها فقط بأحكام جاهزة، وربما نمطية متجاوزة.

من جهة أخرى، فإننا نعتقد بأن تفعيل إحداث أقسام «العلاقات العامة» في هيكلة المؤسسات ذات الصلة بالشأن الديني على الصعيد الجهوي من شأنه أن يقدم دفعة قوية لحضور المواد المرتبطة به في الإنتاج الإعلامي الجهوي. وقد سارت جل المؤسسات العمومية وشبه العمومية وحتى الخاصة على الصعيد المركزي في العمل بهذه الأقسام ومأسستها، وفي المقابل لا زال حضورها ضعيفاً كلما تعلق الأمر بالمؤسسات على الصعيد الجهوي. ويكاد هذا الحضور ينعدم في المؤسسات العمومية ذات الصلة بالشأن

الديني بالجهة.

تكمن أهمية هذه الأقسام في الأدوار التي تقوم بها للتعريف بإنجازات المؤسسات المعنية، إذ يمكن أن نجد، مثلا، بأن مؤسسة من المؤسسات تقوم بمجهودات كبيرة، لكنها لا تجد طريقها نحو المحيط، ما يؤثر سلباً على نتائجها وإشعاعها. ويمكن مشكلها بالأساس في عجزها عن «تسويق» منتوجها، في غياب تواصل فعال مع المحيط. وهنا، بالتحديد، تمكن أهمية «أقسام العلاقات العامة»، والتي يعد التواصل مع الصحفيين من ضمن المهام الأساسية الموكولة لها، بمعنى أن هذه الأقسام تتولى القيام بعملية الوساطة وتسهيل عملية التواصل بين صانع القرار وبين وسائل الإعلام.

لا يتوفر صانع القرار على الوقت الكافي للتواصل مع مختلف وسائل الإعلام، ومع جميع الصحفيين، والتجاوب معهم، والإجابة عن أسئلتهم، بحكم انشغالاته الأخرى، في حين يسهل عليه قسم العلاقات العامة والإعلام هذه المهمة، ويخفف عنه العبء. وعلاوة على ذلك، فإن الكفاءات التي يتطلبها الاشتغال في هذا القسم تتلقى نفس التكوينات التي يتلقاها الصحفي المهني، ولديها، بالتالي، دراية كبيرة بتقنيات وقواعد ومتطلبات واحتياجات وإكراهات الكتابة الصحفية.

وتسهل هذه القواسم المشتركة بين الفاعل الإعلامي وبين العاملين في هذا القسم عملية التواصل والتجاوب بين الطرفين. فعندما يتصل الصحفي بهذا القسم، فإنه يربط الاتصال بموظفين يعرف جيدا بأنهم يدركون إكراهات وخصوصيات مهنته، ويتجاوبون معه من حيث المفاهيم، ويضعون، بالتالي، رهن إشارته، بالسرعة المطلوبة كل ما يحتاجه من معطيات كفيلة بمساعدته على تحرير مادته، ويمكن لهذا القسم أن يبادر إلى الاتصال بالصحفي ليخبره بموضوع، أو يطلعه على مستجد، أو يدعوه لحضور فعاليات مهمة، ولديه من وسائل الإقناع ما يكفي لدفع الصحفي على الانخراط في هذه المواكبة والمعالجة الإعلامية. وبالإضافة إلى ما سبق، تتولى «الأقسام العامة» كذلك مهام الإعداد الجيد للندوات الصحفية، كلما دعت الضرورة لعقدها، وتصدر البلاغات، وتعد الملفات الصحفية، وتمكن الصحفيين من المعطيات الأساسية لإنتاج المادة الإعلامية.

خلاصات :

إن مقاربة تفعيل حضور الشأن الديني في متابعات الصحافة الورقية بالجهة، تفرض الأخذ بعين الاعتبار لعنصرين أساسيين. فهناك أولاً الفاعل الإعلامي الجهوي الذي يحتاج إلى تعزيز قدراته الأكاديمية والمهنية لتجويد الكتابة الصحفية، ولتعزيز إدراكه بأهمية معالجة المواضيع الجوارية التي ترتكز على عنصر القرب من اهتمامات وتطلعات الجمهور المحلي؛ ثم هناك الفاعل الديني المؤسساتي الذي يحتاج إلى كسر الجدار الفاصل بينه وبين الفاعل الإعلامي، والذي غالباً ما يتأسس على أحكام نمطية جاهزة وقبلية مبنية على الريبة والتوجس والشك، في أفق بناء جسور تواصل مبنية على الشراكة والتعاون والتكامل في إطار الاحترام المتبادل للمواقع والوظائف والأدوار. وهذا ما يحتاج إلى تعزيز قدرات الفاعل الديني في مجال التواصل والإعلام، وترسيخ توجه العمل بأقسام العلاقات العام والإعلام، بالنظر إلى حاجة هذا الفاعل الديني لهذه الهيكلة الإدارية الجديدة لضمان إشعاعها الإعلامي وتعزيزه.

مع ذلك، وبغض النظر عن توفر العنصرين الأساسيين في هذه المقاربة، فإن الوضعية الراهنة للصحافة الورقية الجهوية لا يمكنها أن تؤدي هذه الوظيفة التواصلية بالنجاعة المطلوبة، بالنظر إلى كونها تعاني من اختلالات كبيرة تحد من رواجها ومن انتشارها في أوساط الجمهور. فهي تعيش صعوبات على مستوى الهيكلة والعمل المؤسساتي، وعلى مستوى الموارد المالية، وعدم انتظامها في الصدور. ويكرس غياب التجهيزات المرتبطة بالطباعة وانعدام بنيات للتوزيع الجهوي هذه الصعوبات. ولهذا، فإن فاعليتها لمعالجة مثل هذه القضايا يحتاج بالضرورة إلى مقاربة تأهيل شاملة، وهذه العملية لا بد أن تستحضر كذلك تأهيل محيطها المؤسساتي على مستوى الجهة.

الهوامــش :

1ـ تدرج وظيفة التسلية والترفيه ضمن الوظائف التي تؤديها الصحافة، لكننا ارتأينا عدم الوقوف عليها لاعتبار مرتبط بسياق الموضوع

2ـ فاطمة الزهراء تنيو: المعالجة الإعلامية للأحداث الجهوية في الصحافة الجزائرية: حالة يومية النصر"، مذكرة لنيل شهادة الماجستر في علوم الإعلام تحت إشراف د. ادريس بولكعيبات، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، السنة الجامعية 2005/2006، http://bu.umc.edu.dz/theses/sc-information/ATIN2066.pdf

3ـ إعادة هيكلة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، وهيكلة المجلس العلمي الأعلى، وإحداث الهيئة العلمية المكلفة بالإفتاء، وإعادة هيكلة رابطة علماء المغرب بالرابطة المحمدية لعلماء المغرب. واهتمت هذه المقاربة بتأهيل المساجد. وعلى المستوى الإعلامي، تم إحداث إذاعة محمد السادس للقرآن الكريم، وقناة محمد السادس للقرآن الكريم. وأولت اهتماما بالمدارس المتخصصة، كما هو الشأن بالنسبة لمؤسسة دار الحديث الحسنية وإنشاء مركز تأهيل وتكوين الأئمة والمرشدين والمرشدات، وأحدث المجلس العلمي المغربي بأوربا، وأطلق خطة ميثاق العلماء، وأسس مؤسسة محمد السادس للنهوض بالأعمال الاجتماعية للقيمين الدينيين وأحدث مؤسسة محمد السادس لطبع المصحف الشريف

4 ـ حاولنا أن ننوع بين هذه النماذج سواء من حيث تاريخ الصدور، أو من حيث المجال الجغرافي الذي تعنى به بشكل أساسي، مع التركيز على مدينة فاس باعتبارها من الأقطاب التاريخية والأساسية للإعلام بالجهة، وذلك إلى جانب استحضار نماذج تصدر في كل من صفرو ومكناس وتازة. ورغم أن قواعد البحث الأكاديمي تستدعي الإشارة إلى هذه النماذج المعتمدة بالأسماء، إلا أن الحساسية التي يطرحها الموضوع لدى العاملين في القطاع جعلتنا نتجنب أي إشارات في هذا الصدد

5 ـ يعرف الإخراج الفني للصحف بكونه علم وفن توزيع الوحدات الطباعية، والرسوم، والجداول فوق حيز الصفحة، واختيار هذه الوحدات، وإبرازها وفقا لخطة معينة. ويساعد الإخراج الفني في تحقيق شخصية متميزة للصحيفة، وفي مساعدتها للاستجابة للتطورات، وجعلها مقروءة بسهولة ويسر، وقادرة على جذب القارئ

6ـ عبد الوهاب الرامي: دليل الصحفي المهني: الأجناس الصحفية مفتاح الإعلام المهني، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ـ إسيسكو 2011، ص 9

7ـ محمد أدهم: دراسات في فن الحديث الصحفي، مكتبة الإسكندرية، مصر، 2002، ص 14

8ـ أديب خضور: مدخل إلى الصحافة نظرية وممارسة، المكتبة الإعلامية، الطبعة الثالثة، دمشق، 2000، ص: 75/76

9ـ تعتمد الكتابة الصحفية على الإجابة على أسئلة أساسية تعرف بالأسئلة الست (من؟ ماذا؟ متى؟ أين؟ كيف؟ لماذا؟)، وعادة ما يتم الإجابة على هذه الأسئلة في الفقرة الأولى من المادة الصحفية، ويكون ترتيب الإجابة بحسب أهمية كل عنصر من العناصر المرتبطة بها

10 ـ تعتمد الكتابة الخبرية بشكل أساسي على تقنية "الهرم المقلوب"، ومعناه أن الصحفي يعتمد على إبراز المعطيات الأكثر أهمية في بداية المادة، على أن ينتقل إلى المعطيات المهمة، ثم الأقل أهمية، إلى أن يصل إلى إيراد الخلفية المرتبطة بالحدث.

11ـ بنينا هذه الملاحظة على ما يقرب من 10 سنوات من التجربة كإعلامي ممارس.

12ـ أنظر الرابط الإلكتروني التالي: www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/

مقالات

مفهوم الإنسان المعــاصر عند «ميشال سار» من خـــلال كتابه الإصبـــع الصغيــرة

برقرق حنان / *hananeberegrag@gmail.com* // باحثة من الجزائر

ميزة الفلسفة المعاصرة مواكبتها للتطوّرات الحاصلة في جميع الميادين والمجالات خاصة العلمية منها، ولهذا نجدها تتساءل عن مفاهيم عدة أغفلتها الروح العصرية وتغافل عنها الكثير من الفلاسفة، ونقصد هنا «مفهوم الإنسان». ولذلك سنحاول من خلال هذه الورقة تسليط الضوء على ما جادت به قريحة أحد الفلاسفة المعاصرين، ألا وهو الفيلسوف الفرنسي «ميشال سار» (Michel Serres) الذي صوّر لنا ومن خلال كتابه «الإصبع الصغيرة» (Petite Poucette) خطاطة مفهومية لما نعنيه بـ»الإنسان المعاصر».

فبين الإنسان الزراعي الريفي والإنسان المتحضر، حاول «ميشال سار» تقديم مفهوم للإنسان المعاصر من خلال عقده المقارنة بين ما كان سائدًا في فترات سابقة لحياة الإنسان، وما استجد عليها. وبالتالي يعتقد «سار» أن الانتقال من الحياة الريفية إلى الحياة المدنية جعل الإنسان يتمتع بعيش أكثر سهولة وخدماتية، حيث كان يحيا الإنسان وفي زمن غير بعيد عن زمننا هذا في «كوكب تشتغل غالبيته في الحرث والرعي، وفي عام 2011 لم تكن فرنسا تتوافر إلا على 1 % من القرويين» (1) فالمجتمعات السابقة التي كان يعيش في ظلها الإنسان (الأوروبي خاصة) مجتمعات تشتمل على كل ما هو تقليدي بسيط وبصفة أدق إنها مجتمعات ذات بيئة زراعية، هذه البيئة كوّنت إنسان يتمتع بخصال أخلاقية وعلائقية معينة كنظام الزواج الذي كان مبنيا على الوفاء « فإذا فكراً هو أو هي في أن يعيشا معا، فسيقسمان أيضا بالوفاء لخمس وستين سنة (...) فلم يعودا يعرفا الزواج نفسه الآن... » (2) لهذا فهناك اختلاف في أنماط وأنظمة الزواج والتنشئة الاجتماعية، كل هذا مرده إلى تغير حياة الإنسان من الحياة الزراعية إلى الحياة المدنية.

يقول «سار» ذاكراً أثر ابتعاد الإنسان عن الطبيعة «...إنهم لم يعودوا يروا الطبيعة إلا في لحظات العطل والترفيه السياحية، إنهم يعيشون في المدينة عكس أسلافهم الذين كانوا يزرعون الحقول (...) لم تعد لديهما الحياة نفسها» (3) إن «سار» هنا وعلى الرُّغم من انتقاده لتباين الحياة واختلافها عما كانت سابقًا، إلا أنه يُشيد بقيمة ما توصل إليه الإنسان من خلال ما جادت به التطورات العلمية خاصة في مجال الطب «فقد قفزت الديموغرافيا فجأة من مليارين إلى سبع مليارات نسمة (...) إنه (الإنسان) يستفيد من الطب الذي أصبح فعّالا فقد ارتفع متوسط عمر الأم من عشرة أعوام إلى خمسة عشر عاماً» (4)، كما يُرجع «سار» التعداد القليل الذي كان سائداً قبلا بوجود عدة عوامل «كالحروب، الأمراض،

المجاعة، وقسوة العالم» (5)، إلى تحسن الظروف الاجتماعية والصحية والثقافية وانتشار الوعي. (6).
كما أن مفهوم الزمن قد تغيّر بالنسبة لميشال سار عما كان قبلاً إذ أن الإنسان المعاصر «لم يعد يسكن الزمن نفسه، لقد أصبح يعيش قصة أخرى جديدة، كونتها وسائل الإعلام والاتصال (...) فقد تحوّل مجتمعنا من مجتمع مشهدي إلى مجتمع تعليمي حيث تقوم المنافسة الساحقة بتهميش المدرسة والجامعة، وسيطرة وسائل الإعلام على وظيفة التدريس» (7) فقد حل مكان الاستماع والدردشة مع الأصدقاء والأهل والمشاهدة واستخدام الكتب العالم الافتراضي، إلا أن العلوم المعرفية بيّنت أن استخدام الانترنت وقراءة الرسائل أو كتابتها بالإصبع الصغيرة، واستخدام الويكيبيديا أو الفيسبوك، لا تثير الخلايا العصبية نفسها ولا المناطق القشرية، مثل استخدام الكتب أو اللوح أو الدفتر» (8).
وبالتالي فقد أصبح الفرد لدى «سار» يحمل مفهوماً مختلفاً «فلم يعد يطيق حالات الاجتماع ...إنه يطلّق، ولا يتعبّد في الكنيسة، فهناك صدع حقيقي بين المجموعات» (9). أصبح الفرد المعاصر ينشد الانعزال ...
لهذا نجد «سار» يطرح ثلاثة أسئلة حول المعرفة هي:
أولاً: ما الذي يجب تعليمه؟ وأية معرفة: اختلفت الرؤية للمعرفة بين الزمن القديم والزمن المعاصر، «حيث كانت المعرفة تتأسس على جسد العالم نفسه لتنتقل في شكل القراطيس، أوفي الكتابة الداعمة، لتنتقل في كتب الورق والوسائل المطبوعة، وأخيرا أصبحت تنقل اليوم عبر الشاشة وهي ناقل الرسائل والمعلومات» (10).
إن شيوع وسائل الإعلام والاتصال كان ولا يزال يشكل خطراً على الإنسان، ففي الوقت الذي كانت وظيفة هذه الوسائل مسخرة لخدمة الإنسان صارت تستعبده وتسترقه (العبودية الرقمية) و(الإدمان الالكتروني) كما تظهر «الخطورة الكبرى لوسائل الإعلام في الأثر السيء والبالغ حين يتخذ الإعلام وجهة غير بناءة، أو وجهة متجردة من المثل والقيم العليا، وهو ما نشهده في بعض المجتمعات الرأسمالية الغربية في تقويض البنيان الاجتماعي، وتفشي الميل العدواني إلى الجريمة» (11). هذا ما علّمته وسائل الإعلام لجيل هذه البشرية الآن.
يتساءل «ميشال سار» عن «ما يجب تعليمه؟ هل هي المعرفة؟ أصبح الوصول إلى المعرفة مفتوحًا الآن وبطريقة من الطرق، فالمعرفة دائمًا وفي كل مكان يتم تعليمها مسبقًا وهي في متناول الجميع، لكن كيف يتم تعليمها؟» (12) ليست المشكلة في نظر «سار» المعرفة في حد ذاتها، فهي متاحة وموجودة في كل نقطة من نقاط العالم، إن الأمر متعلق إذن بكيفية نقل وتوصيل هذه المعارف، نجد «ميشال سار» يشيد بإيجابيات الكمبيوتر ووسائل التكنولوجيا الحديثة يقول: «إن الكثير من البرامج يمكن أن تحل مئة مشكل لم يكن بوسعنا حلّه وحدنا، لقد تم طرح رؤوسنا أمام هذا الصندوق المعرفي المجسّد» (13) وهو يقصد هنا الحاسوب، ليستذكر «سار» ما كنا نعانيه قبل اختراع الطابعة مع «غوتنبيرغ» إذ كان يجب علينا «أن نحفظ عن ظهر قلب إذا كنا نريد دراسة التاريخ ونحفظ أرسطو والميكانيكيين اليونانيين إذا كنا نهتم بالفيزياء ...أي أن تكون رؤوسنا مليئة» (14). إن الحالة المتطوّرة والمبتكرة التي وصل إليها الإنسان المعاصر جعلته «لا يشتغل بقوة لكي يتعلم المعرفة، ذلك لأن المعرفة أصبحت مطروحة أمامه، ومجسّدة» (15) ليُقرر «سار» أن عالمنا المعاصر يحوي مفارقة بين الإنسان والمعرفة فبالرّغم «من مجانية

المعرفة إلا أنه يصعب الإمساك بها» (16) لأن المعارف اليوم تحيّن في كل وقت وتتطوّر تشعبيا، وبقدر ما خدمت الإنسان وذللت عليه الكثير من الصعاب إلا أنها عملت على «تعود هؤلاء الأفراد على الاسترخاء والكسل وفقدان الدافع للعمل الجاد، واكتساب المهارات عن طريق الخبرة المباشرة مما يؤدي إلى فقدان البشر لدورهم ككائنات اجتماعية» (17) وبالتالي البعد عن ملامح الإنسانية ككل. ولهذا فإن «الإصبع الصغيرة تحلم بعمل جديد يكون الهدف من ورائه إصلاح هذه الأضرار، وأن يكون مفيداً» (18).

يرى سار أن «المؤسسات الكبيرة كالجامعات ووسائل الإعلام والسياسة والإدارات توجّه قوتها العملاقة إلى البلداء، الذين يفترض فيهم الكفاءة، تعلن الأصابع الصغيرة أن هذه الديناصورات تجهل ظهور مهارات جديدة فعالم اليوم يشكل ابستيمولوجيا، فهناك افتراض الكفاءة (...) إن هذا الانقلاب يمس أيضا الأجناس، ذلك أن العقود الأخيرة شهدت انتصار النساء الأكثر عملاً ...» (19) «سار» ووفقا لهذا المبدأ ــ قلب فرضية عدم الكفاءة ــ يرى أن كل شيء أصبح ممكناً ومن قرننا سابقاً بشأنهم بأنهم عديمي الكفاءة مثل النساء، أثبتوا جدارتهم، لأن عالمنا عالم المعرفة ونقد المعرفة، ليس عالم استعراض العضلات.

وهكذا يمكن القول ختاماً بأن مفهوم الإنسان المعاصر لدى الفيلسوف الفرنسي «ميشال سار» يحمل أبعاداً عديدة، فهو إنسان متمدن لا ريفي، ثرثار يمقت الصمت والثبات، إنسان حركي وديناميكي، إنسان يبحث عن المعرفة ولا يتلقاها، يتحدى مستعملاً التقانة والشبكية بدل الكتاب، إنسان حوى كل مظاهر عالمنا هذا، بكل ما يتيحه من أنماط معرفية متطورة عن السابق.

الهوامــش:

1 - ميشال سار، الإصبع الصغيرة، تر: عبد الرحمن بوعلي، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر، (د.ط)، 2012، ص.8.
2 - نفسه، ص9.
3 - نفسه، ص 9.
4 - نفسه، ص 10.
5 - انفسه، ص 10.
6 - إدغار موران، الفكر والمستقبل مدخل إلى الفكر المركب، ترجمة أحمد القصوار، منير الحجوجي، دار توبقال، المغرب، (ط1)، 2004، ص.16.
7 - ميشال سار، المصدر السابق، ص 13
8 - نفسه، ص 13.
9 - نفسه، ص 16.
10 - نفسه، ص 18.
11 - علي عبد الفتاح كنعان، الإعلام والمجتمع، دار اليازوري، الأردن، (ط1)، 2014، ص.10.
12 - ميشال سار، المصدر السابق، ص. 18
13 - نفسه، ص 25.
14 - نفسه، ص 26.
15 - المصدر نفسه، ص 26.
16 - المصدر نفسه، ص 26.
17 - حسن عماد مكاوي، تكنولوجيا الاتصال الحديثة في عصر المعلومات، الدار المصرية اللبنانية، مصر، (ط2)، 1997، ص 266.
18 - ميشال سار، المصدر السابق، ص 49.
19 - نفسه، ص 58.

خصوصية القصيدة النبوية في الأدب المغـــــربي

الدكتورة لطيفة الدراق / *latifaderak@hotmail.com* // باحثة في التصوف

كان لانتشار ظاهرة فن المديح النبوي بالمغرب، ظروفا سياسية ودينية وفكرية واجتماعية واقتصادية خاصة به، ميزت القصيدة النبوية عن نظيرتها بالمشرق العربي.

وتعود نشأة هذا اللون الرفيع من الفنون الأدبية إلى انتشار ظاهرة التصوف في أوساط العالم الإسلامي بعد سقوط الدولة العثمانية، وظهور الخطر الصليبي ودخول المسلمين في حروب خارجية وداخلية لم يكن المغرب الأقصى ببعيد عن كل تلك التيارات والمذاهب والفرق.

ووسط هذا المخاض الجديد ولد فن صوفي أصيل تجسد في قالب المدائح النبوية التي تنم بالدرجة الأولى عن مشاعر وأخلاق وأحاسيس راقية وروحانية متجردة عن أدران الدنيا الفانية، وذلك للارتقاء والسمو بالنفس البشرية إلى منتهى المرام وغاية الكمال.

وما تعلق الشعراء المغاربة بذكر الشمائل المحمدية إلا تعبيرا ذاتيا عن تلك الرغبة الدفينة في استحضار نموذج الكمال الذي تعبر عنه القصائد النبوية الوجدانية التاريخية الإسلامية الصوفية.

يقول الشاعر المغربي إبراهيم التازي في أبيات راقية المعنى والمبنى في مدحه عليه الصلاة والسلام: روحي

وراحة روحي ثم ريحاني ** وجنتي من شرور الإنس والجان (1)

ومأمني وأماني من سعير لظـى ** ذكر المهيمن في سري وإعلاني

ومدح أحمد أحمى العالمين حمى ** وذو المقام الذي ما قامه ثان

ولعل الشعر الديني تقوى في بيئة المجتمع المغربي لدى الخاصة والعامة على السواء، بعد سقوط الأندلس لقرب العلاقة التاريخية والدينية بين العدوتين، فكان تعاظم الحسرة والألم على ضياع الفردوس المفقود يدخل في صميم الشعر الصوفي المغربي النبوي في عصوره المختلفة منذ العصر المريني والمرابطي والموحدي وصولا إلى العصر العلوي بعصريه الأول والثاني، والمقصود عصر المولى إسماعيل وما بعد فترة الاستعمار الفرنسي والإسباني للمغرب.

ومع انتشار ظاهرة الزوايا في شتى أنحاء البلاد، وما كان لها من دور ديني وإشعاع علمي وأدبي وفكري ـ بغض النظر عن انحراف بعضها نحو البدع والشعوذة ـ في مثل هذه البيئة وجد المحتضن الأساس للقصيدة النبوية، إذ ترعرت ونضجت بين جنباتها حتى وصلت إلى قالب فني مستقل بذاته، فقد «كانت ترمي فيما ترمي إليه إلى تكريس المفهوم الديني انطلاقا من القرآن الكريم والسنة، فكان من الطبيعي أن تكون هذه الزوايا محتضناً لنصوص كثيرة في المديح النبوي تخدم توجه هذه الزوايا، وتدور في الفلك

الذي قام عليه وجودها واستمرارها» (2).
دون أن نغفل الحديث عن دور الزوايا السياسي في المغرب فقد كانت العلاقة بين الولي والسلطان علاقة حذر ومد وجزر أدت في كثير من الأحيان إلى صراعات دامية عن السلطة كما ذكر المؤرخ المغربي عبد الله كنون في كتابه النبوغ المغربي الشهير والفريد من نوعه، وعليه كانت القصيدة النبوية المغربية يتجاذبها كل ما هو سياسي وديني وصوفي وتاريخي وإسلامي وإيديولوجي.
إلا أن بعض الزوايا انحرفت عن نبعها الأصيل فتسربت فرق ضالة جاهلة مبتدعة خرجت في كثير من الأحيان عن أهداف الإسلام وصفائه ونقائه وعالميته.
ومن أشهر القصائد النبوية التي لقيت ذيعا وصيتا وقبولا داخل وخارج أنحاء المغرب قصيدة البوصيري، حيث امتزج في سبب نظمها كل ما هو أسطوري ورمزي وواقعي إذ ذكر بأن صاحبها أصيب بمرض عضال لم ينفع معه علاج، وأنه كان يكثر من الصلاة على الرسول عليه الصلاة والسلام، حتى رآه في المنام ذات ليلة وغطاه ببردته الشريفة، ولما قام من نومه قام وليس به مرض فأنشأ قصيدته التي مطلعها:

أمن تذكر جيران بذي سلــم ** مزجت دمعا جرى من مقلة بدم
أم هبت الريح من تلقاء كاظمة ** وأومض البرق في الظلماء من إضم

افتتاح بديع التزم فيه الشاعر بمقدمة طللية التزاما بهيكل القصيدة المدحية النموذجية، إلا أن الممدوح في هذا المقام أو غرض المدح مختلف كليا من حيث الجوهر والمضمون، وبغض النظر عن احتجاج علماء العقيدة أو ما نسميهم بأهل الظاهر وخلافهم الدائم مع أهل الباطن، عن مضامين بعض الأبيات الشعرية للقصيدة البوصيرية، إلا أنها حققت نجاحا مازال الشعراء المغاربة يتغنون بذكرها حتى وقتنا الحالي خاصة في مناسبة الاحتفال بالمولد النبوي الشريف، وفي حضرة المجالس السلطانية للدولة العلوية بل إن القصيدة النبوية تُعد الأولى على نظيرتها في الشعر العربي، وذكر زكي مبارك في كتابه المدائح النبوية: «البوصيري بهذه البردة هو الأستاذ الأعظم لجماهير المسلمين، ولقصيدته أثر في تعليمهم الأدب والتاريخ والأخلاق، فعن البردة تلقى الناس طوائف من الألفاظ والتعابير غنيت بها لغة التخاطب، وعن البردة عرفوا أبواباً من السيرة النبوية، وعن البردة تلقوا أبلغ درس في كرم الشمائل وليس من القليل أن تنفذ هذه القصيدة بسحرها الأخاذ إلى مختلف الأقطار الإسلامية، وأن يكون الحرص على تلاوتها وحفظها من سائر التقرب إلى الله والرسول» (3)
وتولدت عن القصيدة النبوية ألوان مختلفة في الأدب المغربي منها المولديات والحجازيات والنعاليات والربانيات وشعر التوسل على غرار أغراض الشعر العربي المتعارف عليها من نسيب وفخر وهجاء ورثاء

تتمحور مضامين هاته القصائد حول ذكر الشمائل المحمدية الخلقية والخلقية وسيرته النبوية الشريفة ابتداءً من بشارة مولده ومعجزة القرآن الكريم وقصة الإسراء والمعراج وهجرته وفضائل صحابته وآل بيته الطيبين الطاهرين وشفاعته في أمته.

ومديح تكسبي وشعر صعاليك وخمريات وحكم... وغيرها من الألوان الفنية المتداولة المألوفة.
خير الأنام وسيد الثقلين من ** عرب ومن عجم ومن مثل أحمد
فبه استنار الدين بعد كسوفه ** وبدت به أقمار كل مـوحد (4)
بالإضافة إلى بردة البوصيري المسماة «الكواكب البدرية في مناقب أشرف البرية» نجد قصيدته الهمزية المسماة «أم القرى» والتي مطلعها:
كيف ترقى رقيك الأنبياء ** ياسماء ماطاولـتها سماء
لم يساووك في علاك وقد حا ** ل سنامنك دونهم وسناء
لكنها لم تنل بشهرة القصيدة البوصيرية، حيث اقتفى البوصيري في قصائده النبوية أثر صاحب القصيدة الشقراطسية من حيث المضمون والبناء إلا أن الباحثين والدارسين المختصين لم يعطوها نفس اهتمام البردة البوصيرية التي تعد تاج القصائد النبوية في الأدب العربي.
وتتمحور مضامين هاته القصائد حول ذكر الشمائل المحمدية الخلقية والخلقية وسيرته النبوية الشريفة ابتداءً من بشارة مولده ومعجزة القرآن الكريم وقصة الإسراء والمعراج وهجرته من أم القرى مكة إلى المدينة المنورة، وجهاده وغزواته وفضائل صحابته وآل بيته الطيبين الطاهرين وشفاعته في أمته:
يا كهفنا وملاذنا وعــياذنا ** وشـفيعنا وسراج كل مبلد
هذي الخريدة زينت بمديحكم ** تبقى الرضى لولا سماجة منشد
ما زانها إلا شمائلك التي ** ظهرت بـها في حلة من عسجد (5)
ولا ننسى القصيدة الأم للصحابي كعب بن زهير في مدحه عليه السلام، ألقاها في حضرة سيدنا المصطفى تذلل فيها طالبا الصفح والعفو على ما صدر منه أيام الجاهلية، إلا أن هناك اختلافا جوهريا بينها وبين القصيدة النبوية المغربية من حيث ظروف النشأة والدلالة الرمزية والتاريخية والصوفية التي من أجلها تم نظم تلك القصائد.
يقول في مطلع شعري غاية في الروعة والجمال والإتقان وقوة السبك ووضوح صورة وحس مرهف ومخيلة صافية:
بانت سعاد فقلبي اليوم متبول ** متيم إثرها لم يفد مكبول
وما سعاد غداة البين إذ رحلوا ** إلا أغن غضيض الطرف مكحول

ملتزماً في قصيدته الشعرية بالبناء الكلاسيكي للقصيدة المادحة، من مقدمة غزلية إلى حسن تخلص إلى الغرض الأساس الذي هو المديح إلى روعة قفل أو ختام، مع تصريع في المطلع وحسن اختيار للقافية.
ويعود الإلحاح من قبل الشعراء المغاربة على استحضار جميع تفاصيل سيرته الشريفة إلى تلك الرغبة الدفينة في «الفرار أو الهروب من الحاضر ثم هي دعوة إلى الركون إلى الماضي الذهبي وعودة إلى النمط الأصيل لاستحضاره وتمثله والاقتداء به، إنها دعوة إلى الرحم من جديد حيث الأمن والحماية والملاذ والخلاص، ثم هي دعوة أمل أو تبشير بالمستقبل الغائب، وعليه تكون الظروف التي تولدت عنها القصدية النبوية المغربية غير تلك التي تولد عنها المديح النبوي قبيل هجرة الرسول إلى المدينة وبعيدها،

فهي ليست نفسها التي تفتق عنها الشعر النبوي بعد خمسة قرون، والمهمة التي كان يقوم بها غير تلك الوظيفة التي صار يؤديها في القرن السادس وما بعده» (6).

لولا النوى ما أقبلت من مغرب ** فوق المطايا عاشقون لأحمد (7)

صلى عليه الله ماهبت صبا ** وبكى لرؤية وجهه كل أكـــمد

فالمقصود بالنوى البعد الزماني والمكاني عن الديار المقدسة، والمعنى الصوفي المقابل البعد أو الهوة بين واقع الشاعر وبين الحياة في عهد الرسول عليه السلام، وقد قيل الكثير في الأدب المغربي عن الرحلة الحجازية إلى المشرق وما تحمله من صعاب وأخطار وتكلفة وعناء، ولعل خير مرجع لأدب الرحلة في الأدب المغربي الرحلة العياشية لأبي سالم العياشي التي تعدا ميزة وفخراً وقيمة تاريخية واجتماعية وثقافية للتراث المغربي.

يقول الدكتور عبد اللطيف شهبون عن خصوصية القصيدة النبوية المغربية: «يشكل موضوع المديح النبوي بؤرة الجذب، ويشمل قصائد التشوف لزيارة المقام المقدس وقصائد المولد النبوي وقصائد المديح الخالصة التي تتخذ من متن السيرة النبوية الشريفة عنصراً مغذياً للمعاني والأفكار» (8).

وللإشارة فمصطلح جذب بالنسبة للمغاربة له دلالات صوفية حيث يعتقد في الشخص المجذوب البركة وتضفى عليه صفات أولياء الله الصالحين، فالجذب الصوفي والروحي إذن من أبرز العوامل التي أثرت في الشعراء المغاربة في عملية نظم الشعر النبوي معتمدين على إيقاعات البحور العروضية الطويلة والرصينة تناسب جدية هذا الغرض الشعري الفريد.

الهوامــش :

1 ـ الأدب المغربي في العصر المريني: ص 122 .
2 ـ مدخل إلى قصيدة المديح في العصر السعدي وأوائل العصر العلوي: د عبد الجواد السقاط /ص124 .دعوة الحق ع 305/306.
3 المدائح النبوية في الأدب العربي: زكي مبارك 215.
4 ـ أطروحة الدكتور عبد اللطيف شهبون عن الشاعر: ديوان أحمد بن عبد القادر التستاوتي.
5 ـ أطروحة الدكتور عبد اللطيف شهبون حول ديوان التستاوتي.
6 ـ الشعر المغربي في العصر المريني /ص124 . بتصرف.
7 ـ أطروحة الدكتور عبد اللطيف شهبون حول ديوان التستاوتي.
8 ـ الخصائص الأسلوبية في شعر التستاوتي: ص64.

المراجــــع:

1 ـ الشعر المغربي في العصر المريني: قضاياه وظواهره ـ د عبد السلام شقور ـ مطبعة النجاح الجديدة ـ الدار البيضاء ـ ط1 1996 م.
2 ـ المدائح النبوية في الأدب المغربي: زكي مبارك ـ دار الكاتب العربي بمصر الجديدة ـ ط 1935 م.
3 ـ أطروحة الدكتور عبد اللطيف شهبون: شعر أحمد بن عبد القادر التستاوتي.
4 ـ دعوة الحق، العدد 305/306 السنة 1415 هـ ـ 1994 م.
5 ـ الخصائص الأسلوبية في شعر التستاوتي: الدكتور عبد اللطيف شهبون /منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان /ط 1 ـ 2008.

العقل في خدمة الإيمـــــان : محمد عبده على خطى ابن رشد

بلال مراوي / maraouibilal3@gmail.com // طالب باحث، شعبة الفلسفة، الرباط
حمزة لخضر / Fr.saw-is-me@live.com // طالب باحث، شعبة الفلسفة، القنيطرة

مقــدمة :

لعل أشد خطر على عقولنا في الوقت الراهن هو غياب حس النقد وحسن استعمال القياس العقلي السليم لدينا، فنحن كعرب ومسلمين بتنا غير قادرين على تفنيد وتحليل وتمحيص ما يُعرض على عقولنا من أفكار وتصورات ومواقف، أو ربما تنقصنا الشجاعة في نقد بعض التصورات والتأكد من صلاحيتها، خاصة إن كانت مستقاة من التأويلات المختلفة للنص الديني، فعقولنا اعتادت على تلقي الأجوبة، وعدم طرح الأسئلة. وبالتالي فالتفكير العقلاني والنقدي أصبح ضرورياً لحياة الأمم والشعوب التي تسعى للنهضة والتقدم، ولا مناص لنا من أن ندرب العقل عليه (1)، ذلك أننا لا نستطيع مطلقا أن ننشد رقي وتقدم ونهضة بلداننا ومجتمعاتنا ما دمنا لا نجرؤ على وضع تراثنا الفكري والديني تحت مجهر النقد والتمحيص بغية الإصلاح.

المشكلة تكمن في الحالات غير القليلة التي يتعارض فيها النص الديني مع منطق العقل، أو عندما يتعارض النص الديني مع قيم الأخلاق والجمال، التي جاءت الأديان لتحث عليها وتغرس بذورها في وجدان متلقيها، ففي هذه الحالات، ينبغي أن نؤول النص الديني لنزيل أوجه التعارض القائم بين النص الديني من جهة والعقل من جهة أخرى؛ كما فعل قديما الفيلسوف الإسلامي الكبير ابن رشد وحديثاً الإمام محمد عبده. وذلك ليكون الدين هو أول الرابحين؛ لأننا سننقيه من الشوائب والأدران التي علقت به عبر أزمان خلت، فننتقل بذلك من رمي كل من تجرأ على استخدام عقله الخاص ونقب في مسائل متعلق بالدين ولواحقه، بالكفر والهلوسة؛ (ننتقل) إلى ما نادى بها ابن رشد ومحمد عبده من استدلال على العقيدة والشريعة بالعقل، وتوسل التفكير السليم لتحقيق الإيمان الحق.

- **نحو عقل رشدي متنور.**

استطاع ابن رشد عملاق الحضارة العربية من خلال كتابيه:» فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» و»تهافت التهافت»، أن يقوض آراء نظيره الغزالي، ويُبين بطلانها، وضعف حجتها، وتناقضها وتهافتها، بل واعتبرها أراء هادمة للفلسفة، مُنكرة لها؛ وذلك باللجوء إلى الأقاويل العقلية التي تعتمد على البرهان المنطقي، كمِنهاج كفيل بتحقيق صحة بطلانها، وإثبات يقين تهافتها؛ إذ كتب في هذا المقام يقول: «الغرض من هذا القول، أن نُبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب [«التهافت] لأبي

حامد، في التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان» (2).

ولعل قولا كهذا، يتضمن من الحكمة العقلية الشيء الكثير؛ كونه موجه لأصحاب اليقين والبرهان لا للعامة والأجلاف، فـ«الأقاويل البرهانية قليلة جداً، وهي من الأقاويل بمنزلة الذهب الإبريز من سائر المعادن» (3) خاصة بالعلماء الراسخين في العلم وحدهم، المؤهلين لتأويل النصوص الدينية وسبر فحواها، وتبيان معانيها المتعدد تعدد ألوان ذيل الطاووس، و«الكلام في هذه الأشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقي السموم أبدان كثير من الحيوانات، [مع العلم أن] السموم إنما هي أمور مضافة، فإنه قد يكون سما في حق حيوان، شيء هو غداء في حق حيوان آخر» (4).

وعلى هذا الأساس ينبغي أن تترك الأمور لأهليها من العلماء وأن يسلك فيها، المتضلع في تفاصيلها، مسلكا عقليا مدمتا، يمنح لكل من يحتذيه حذو النعل على النعل، جواباً شافياً؛ وذلك من خلال اللجوء إلى تأويل النص الديني وتجاوز النزعات السطحية التي تدور حول مضمونه الظاهري، وتأخذ بمعناه الحرفي، نحو تفسير باطني يسد ميدان المناقشة بصدده؛ لذلك «ينبغي السعي بكل قوة نحو تأويل النص وعدم الوقوف عند ظاهره (..)، والتمسك بالنقد البناء، وفتح النوافذ حتى لا نعيش بين جدران أربعة مظلمة» (5).

وقد فعل ابن رشد ذلك بغرض التوفيق بين الفلسفة والشريعة، لما بينهما من اتصال محكم وارتباط وثيق؛ حيث كتب يقول: «إن الحكمة هي صاحبة الشريعة [بل وأختها] الرضيعة» (6)، وإن وقع بينهما تشاجر أو عداوة يكون الجهل هو السبب في ذلك، أو اختلاف القوى العقلية بين الناس لا اختلاف الحق ذاته؛ لأن الاعتقاد هو هو، لا يتغير أبدا، يكون مقره دائما في النفس أولا، تم يأتي بعد ذلك دور الأدلة البرهانية والتأويل العقلي (الفلسفي إن شئنا القول) لتبرير ذلك الاعتقاد وتدعيمه. وبالتالي فإذا كانت هذه التأويلات والتبريرات فاسدة، كما عرض لذلك قوم من أهل زماننا، كان أصحابها في نظر فيلسوفنا سبباً في هلاك الناس من الجمهور في الدنيا والآخرة» (7).

كان يهدف ابن رشد من وراء هذا إلى «الحث على التفكير العقلي المتسامح والكوني» (8)، والسعي إلى إقامة مشروع تجديدي متنور، يتوقف إتمامه على عاتق كل شخص أراد لذاته ولمجتمعه الرقي والازدهار والتطور نحو الأفضل، إنه قد دشن طريق ذهبي مقدس «ومن يهمل هذا الطريق الجوهري [أي طريق العقل]، فقد ارتضى لنفسه ولأمته طريق الضياع والصعود إلى الهاوية» (9).

قد يكون أهم فيلسوف كانت فلسفته ترتكز في الأساس على النزعة العقلانية المستنيرة، هو الفيلسوف الأندلسي ابن رشد، فأفكاره وفلسفته قائمتان على العقل والمنطق في المقام الأول؛ إذ أنه يرى أن العقل

معظم النصوص التي جاءت في كتاب «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» للإمام محمد عبده، تضعنا أمام جوهر منهجه الذي يعتمد في المقام الأول، على النظر العقلي وتقديم العقل على ما جاء به ظاهر الشرع عند التعارض.

هو أشرف المخلوقات الذي منحها الخالق للإنسان، ولذلك فإن قيمة الإنسان لا تنبع من كونه ينتمي إلى الجنس البشري فقط، ولكن الإنسان يستمد قيمته ووجوده؛ بل وإنسانيته من مدى استعماله لعقله وإيمانه بقدرة هذا العقل على الاستدلال والتحليل والإبداع، فكلما ازداد إيمان الإنسان بعقله، كلما اكتملت إنسانيته وارتقى حضارياً وفكرياً واجتماعياً.

ومن هنا، نفهم لماذا اضطهد ابن رشد، بسبب إصدار الخليفة المنصور منشورا حرم الفلسفة والعمل بها في قرطبة؛ بل وحرم حتى قراءتها، وأصدر قراره بنفي ابن رشد إلى مدينة «اليسانة» (بلدة يهودية قريبة من قرطبة)، وذلك حوالي سنة 1195 بتهمة الكفر والزندقة وإحراق بعض كتبه في المنطق والفلسفة، في ساحات قرطبة، و في ذلك الوقت كانت بلدان مثل فرنسا وألمانيا وغيرهما من البلدان الأوروبية، تستعد لاستقبال أفكار هذا الفيلسوف العقلاني المستنير التي أنارت أفكاره سماء الفكر المسيحي، منذ بداية القرن الثالث عشر وحتى عصر النهضة الأوروبي، حين ظهرت المذاهب الفلسفية الحديثة على يد ديكارت وبيكون وغيرهما. وفي هذا يقول أحد أكبر دارسي ابن رشد في الحضارة العربية الدكتور عاطف العراقي في كتابه «الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية»: «لقد تقدمت أوروبا لأنها اتخذت ابن رشد نموذجاً لها، وقامت في أوروبا حركات رشدية قوية، أما نحن العرب فقد أصابنا التأخر لأن النموذج كان عندنا يتمثل في مجموعة من المفكرين التقليديين اللذين يعبر فكرهم عن الجمود، أمثال الغزالي والأشاعرة وابن تيمية» (10).

• محمد عبده.. على خطى الرشدية

بعد قرون من زمن ابن رشد، ذهب الإمام محمد عبده (1849 - 1905) إلى أن هناك إمكانية للعثور على خيط رفيع يربط بين العقل والعلم من جهة، وبين الوحي والإيمان من جهة أخرى، إنه كان يريد بذلك أن يزاوج بين مناهج العلم الحديث، التي هي نتاج للحضارة الغربية الحديثة بطبيعة الحال، وبين التراث الإسلامي باعتباره نتاج دين للعالمين نصب. وباختصار شديد غير مخل بالمعنى، إنه كان يريد عقلنة الدين، وإخضاع نصوصه لمنطق القياس العقلي بصفة عامة وللمعايير الأخلاقية والجمالية بصفة خاصة. وبغض النظر عن مدى اتفاقنا أو اختلافنا مع أرائه الفكرية والسياسية أو الدينية، فإننا لا نستطيع بأي حال من الأحوال إنكار دوره الفعال في مجال إصلاح وتجديد الخطاب الديني، والعمل على تصفية المعتقدات والتصورات الدينية من الخرافات والأساطير والتهاويل العاطفية وكل ما يناهض العقل والمنطق.

ولو شئنا أن نصف عقلية مفكر من هذا القبيل؛ لقلنا إننا أمام عقلية داعية مستنير، ومفكر عقلاني من الدرجة الأولى، ومُجدد من مُجددي الدين الإسلام، الذين ينادون دائماً بفتح باب الاجتهاد والبلورة. فمعظم النصوص التي جاءت في كتاب «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» للإمام محمد عبده، تضعنا أمام جوهر منهجه الذي يعتمد في المقام الأول، كما أشرنا لذلك سابقاً، على النظر العقلي وتقديم العقل على ما جاء به ظاهر الشرع عند التعارض.

يُقرر محمد عبده أن الأصل الأول من أصول الإسلام هو النظر العقلي لتحصيل الإيمان. إذ يجب على

المرء قبل أن يعتقد في فكرة معينة أو يعتنق تصوراً ما، أن يضع مسبقاً تلك الفكرة أو ذلك التصور في ميزان العقل والمنطق، قبل أن تترسخ تلك الفكرة ويتوطد ذلك التصور في النفوس، أي أن اعتقاداتنا وتصوراتنا عن الله، النفس، الحياة الأخرى...إلخ، يجب أن تكون مرتكزة أساساً على التفكير المنطقي، وذلك يعني في جوهره أن الإيمان هو ثمرة الفكر الواعي المبدع، وفي هذا الإطار يقول الشيخ محمد عبده: «أول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي. والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح، فقد أقامك منه على سبيل الحجة وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن إلى سلطته فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور أو يثور عليه؟» (11).

خاتمة

«نعم... ! نحن مجانين إذا لم نستطع أن نفكر، ومتعصبون إذا لم نرد أن نفكر، وعبيد إذا لم نجرؤ على أن نفكر». استحضرنا هذه الكلمات، التي جاءت على لسان أفلاطون، بأهمية حرية الفرد المسلم، في نقد وفحص جميع تأويلات النصوص الدينية التي تُعرض عليه، ومن ثم إخضاعها لمنطق العقل الذي يكون هو الحكم الأول والقاضي الأخير في رفض أو قبول أي تأويل للنص الديني أو حكم أو أية قيمة أخلاقية يراد تبنيها من قبل المتدينين. والفرد في هذه الحالة سيكون هو صاحب القرار الأول والأخير فيما يتعلق بأمور الدين، من حيث العقيدة والأخلاق وحتى بالنسبة لما يتعلق بالشعائر الدينية.

الهوامش:

1 - مصطفى النشار: التفكير الفلسفي (المبادئ- المهارات وتطبيقها).(الدار المصرية اللبنانية، ط2013،1)، ص131.
2 - أبي الوليد محمد بن رشد، تهافت التهافت، تحقيق، سليمان دنيا. (مصر: دار المعارف. ط: الأولى،1964). ص 55.
3 - المرجع نفسه. ص: 44.
4 - المرجع نفسه. ص: 23-22.
5 - عاطف العراقي، الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، أربعون عاما من ذكرياتي مع فكره التنويري. (القاهرة: دار الرشاد، ط: الثانية 2005م)، ص: 48.
6 - ابن رشد، فلسفة ابن رشد وتحوي كتابي فصل المقال ومناهج الأدلة، المكتبة المحمودية،ط:1 عام 1935 ص: 165.
7 - المرجع نفسه. ص: 120-119.
8 - فرح أنطون، نصوص الفكر العربي الحديث، مع نصوص المناظرة بين: محمد عبده وفرح أنطون. تقديم طيب التزيني. (بيروت-لبنان: دار الفارابي. ط: الأولى 1988) ص: 22
9 - عاطف العراقي، الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، أربعون عاما من ذكرياتي مع فكره التنويري. ص. 12.
10 - عاطف العراقي، الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، أربعون عاما من ذكرياتي مع فكره التنويري. ص:45-44.
11 - الإمام الشيخ محمد عبده، الاسلام والنصرانية مع العلم و المدينة.(دار الحداثة ط: الثانية 1988) ص: 69.

جذور فلسفة التكامل المعرفي

عبد الفتاح نعوم / *naoum.abdelfattah@gmail.com* // باحث في العلوم السياسية

لم تكن المعرفة البشرية علمية منذ بدايتها، بل مرت بأطوار مختلفة قبل أن تصبح كذلك، ولهذا قام أوغست كونت بتقسيم المسعى البشري لتكوين معرفة حول العالم إلى ثلاثة أطوار: اللاهوتي، الميتافيزيقي، ثم الطور الوضعي أو العلمي. إلا أن المعرفة في جميع أطوارها يمكن تصنيفها إلى أصناف أخرى، وهو ما يطرح مشكلة «المعيار» الذي بناء عليه سيجري تصنيف المعرفة وبالتالي تعريفها. والمعرفة بجميع أصنافها على العموم لا يمكنها أن تتعالى على مصادرها الحسية والأخلاقية وغيرها من المصادر ذات الصلة بالطبيعة الإنسانية التي تعتبر وعاءها الأساسي.

وباعتبارها تجلياً للإدراك البشري للعالم فقد أخذت المعرفة أشكالا مختلفة على مر العصور وصولاً إلى العصر الراهن، فانطلقت بمدى وحجم غاية في الصغر، وسارت آخذة في النمو، إلى أن انقسمت على نفسها بنمو التخصصات الفرعية، لتعود إلى التكامل وفق منطق جديد.

منذ أن وُجد الإنسان على الأرض تميَّز بقدراته الفريدة على إدراك العالم من حوله، وكان إدراكه ذلك يزداد على نحو مطَّرد كلما مضى به الزمن إلى الأمام، فكان الإنسان البدائي منذ العهود القديمة قادراً على مواكبة مُدركاته تلك، وكان قادراً ولو بكميات محدودة على التدخل فيها، وتطويعها لصالح بقائه. وقد عني الباحثون منذ مدة طويلة في التاريخ والأنثروبولوجيا والأركيولوجيا بدراسة أنماط الحياة البدائية تلك، سواء بدراسة المجتمعات البدائية/ المعاصرة، أو بالبحث فيما بقي من العهود البدائية مرسوما في الكهوف، أو مصنوعا للصيد أو غيره (السجلات الصامتة.

وقد كتب الأنثروبولوجي تايلور في كتابه الشهير «الأنثروبولوجيا»، والذي يعتبر من أهم كتب الأنثروبولوجيا في أواخر القرن التاسع عشر (1881)، كتب عن ثلاث مراحل مرت بهم البشرية في طورها البدائي، وهي المرحلة الوحشية التي عاش فيها الإنسان على النباتات والحيوانات البرية والآلات الحجرية، والمرحلة البربرية التي ظهرت خلالها الزراعة، والمرحلة المدينية التي امتازت بظهور الكتابة. وبصرف النظر عن الخلافات القائمة بين الأنثروبولوجيين أنفسهم حول التحقيب الزمني لتلك العهود، والخلاف بخصوص مفهوم البدائية نفسه، إلا أن الكل يتفق على أن ظهور الكتابة كان علامة فارقة في تاريخ البشرية، فأصبح من الممكن نقل المعرفة التي يتم إنتاجها أو اكتسابها حسب الظروف إلى الآخرين، وبصرف النظر عن مدى دقة تلك المعارف، ومستوى نجاعتها العملانية.

ومنذ تلك العهود بات نقل المعرفة مستنداً إلى الكتابة، سواء إلى الأجيال التي ترغب الأُسر أو العشائر تلقينها الأسلوب الأنسب للعيش، أو تعليم النوع البشري عبر تدوين المعرفة المتوصل إليها لتستفيد منها أجيال البشرية اللاحقة، وتبني عليها وصولا إلى عالم اليوم.

وبالرغم من أن هذا الهدف لم يكن قصدياً حينئذ إلا انه تحقق في جميع الأحوال، وتحقق معه الهدف

الأول، فالتعلُّم والتعليم، وإنتاج المعرفة ونقلها كانا حاجة بشرية منذ البداية، وكان الدافع إليهما طبيعة النوع البشري الممتلك لخاصية الإدراك، وأيضا كان الدافع ماثلا في ضرورة تقصير الطريق على الأبناء والأحفاد كي لا يبدؤوا من نفس النقطة، فكانت الطبيعة (طبيعة النوع البشري والطبيعة بمعنى العالم) أول معلم للإنسان.

كانت عملية إنتاج المعرفة بصورها تلك، وعملية نقلها إلى المُجايِلين أو الوارثين، كانتا تكادان تكونان عمليتان منفصلتين، وكانتا لاقصديتين في الغالب، ولم تصبحا متصلتين وقصديتين إلا مع ظهور مؤسسات تنظيم إنتاج ونقل المعرفة. وبالرغم من أنه يصعب التأْريخ بدقَّة لظهور أولى تلك المؤسسات، إلا أنه بسبب ظهور المؤسسات التعليمية أصبح بالإمكان الحديث عن وجود مراكز لإنتاج ونقل والمعرفة، واحتلت الجامعات فيما بعد الدور المحوري والأساسي في إنتاج المعرفة، في حين اقتسمت مع المؤسسات الأخرى عملية النقل والتوزيع المعرفي، وقد نشأت أول مؤسسة شبيهة بجامعات اليوم في العام 376 قبل الميلاد، حينما أنشأ أفلاطون مؤسسة للتعليم العالي أطلق عليها اسم «أكاديميا».

منذ هذه الفترة هيمن على هاتين العمليتين نمط الموسوعية، حيث كانت المعرفة بجميع مواضيعها تعتبر تخصصاً واحداً، ولم يكن المختصون بها يتحرجون من الجمع بين الانشغال بقضايا الطبيعة وما وراء الطبيعة، وكانت الطبيعة تجمع كل التخصصات الطبيعية والإنسانية التي باتت تشكل جسد المعرفة في عالم عصر الحداثة والفترات التالية لها.

ولعل جذور هذه النظرة إلى وحدة المعرفة تعود إلى الصورة التي انوجدت بها المعرفة منذ أن اخذ المسعى البشري نحو تشكيل المعرفة الصحيحة حول العالم يركن إلى تجاوز العقبات التي تحول دون هذا التشكل؛ وفي هذه الأثناء كان التخصص بالصورة التي ندركه بها اليوم يكاد يكون غائباً، فلم يجر الفصل بين المواضيع/ التخصصات، ودأب الدارسون على الجمع بين الطبيعيات والإنسانيات بشكل لا يرتب أي حرج، إلى أن حل العصر الحديث، وما تلاه من تحولات في مجتمعات أوروبا الغربية، ومن ثم أمريكا الشمالية، وانعكست تلك التحولات على آليات الكشف والفهم، ونظم العلم والتعليم. فظهرت حركة استقلالات إبيستيمولوجية واسعة داخل الهيكل التقليدي للعلم/المعرفة، نتجت عنها شبكة واسعة من التخصصات، لم تنأى هي بدورها عن حركة الاستقلالات تلك، ووصلت مداها مع النصف الأول من القرن العشرين، حيث أصبح مدلول العلم/المعرفة شاملاً للمئات من الأقسام والشعب والتخصصات في مختلف جامعات العالم، ووصل التمايز بين التخصصات المعرفية إلى حد التنافس التقييمي أحيانا بين المنتسبين إليها.

يُصبح التكامل المعرفي بهذا المعنى مرهوناً بالعمل الجماعي المنظم، وليس بالجهود الفردية والتي قد تختلط مساعي التكامل عندها بهواجس الموسوعية أكثر مما تحيل إلى التكامل المعرفي وفق منطق الحقول التكاملية.

نتيجة لتحولات الفكر والمعرفة التي عصفت بالقرن العشرين، والتي أعطت نتائجها مباشرة بعد الحرب العالمية الثانية، وكان من بينها ظهور أنساق جديدة من المعرفة، بحيث ورثت أنساقا قديمة.. أصبح التجسير بين المواد والتخصصات والشعب، ضرورة لا غنى عنها.

وبهذه الاستقلالات انتهى عصر الموسوعية الذي عمر طويلا، وكانت حركة الاستقلالات التخصصية تلك ناجمة عن ترافق اتساع أفق الإدراك البشري المطرد للمواضيع، مع سعة وتعقد المواضيع نفسها (الإنسانية تحديدا) ، وبالتالي أصبح التخصص في مواضيع دقيقة بعينها، هو الأكثر دلالة على الدقة العلمية، وبدل أن نجد فيلسوفا يدرس الفلك والأحياء والرياضيات والإنسانيات، أصبح لزاماً التخصص في أحد هذه الفروع، أو في إحدى متفرعاتها التي ستظهر تباعاً، حيث لم تعد الفلسفة مثلاً تعنى بكل شيء.

لكن عصر التخصص الدقيق بدوره لم يدم طويلا، حيث أنه خلال القرن العشرين وجدت فروع المعرفة أن الإغراق في التخصص، وعدم مد الجسور مع التخصصات الأخرى، يشكل خطراً على شمولية وعمق فهم الظواهر. فبات التخصص الذي أنتجته حركة الحداثة والتحديث الذين طبعا أوروبا الغربية والنصف الشمالي من القارة الأمريكية، بات على المحك بقدر ما كانت الحداثة نفسها كذلك على المحك نتيجة ظهور دعوات ما بعد الحداثة خلال القرن التاسع عشر، والتي تدفقت خلال القرن العشرين منتجة مدارسا فكرية بأكملها لمهاجمة الأساس الفلسفي للحداثة. بالرغم من انه يصعب إيجاد رابط إجرائي دقيق بين تأثير كل من الحداثة وما بعد الحداثة على الانتقال من التخصص إلى التكامل، إلا أنه يمكن القول إلى أن يجد جذره في كون المضمون الفلسفي للحداثة ينطلق من كون «الحقيقة» التي هي الفضيلة الأولى في المعرفة «مطلقة» وواحدة، ولذلك تمركز البحث عنها في كل تخصص على حدى، ولما أن تاه البحث عنها، وجاءت فلسفة ما بعد الحداثة كي تقول بأن الحقيقة مجزأة وتوجد في كل مكان، بات من الضروري التكامل بين التخصصات للبحث عنها في كل المواضيع التي تتناولها التخصصات.

لكن صعوبة ذلك الربط تتبين من خلال التضاد القائم بين الصيغتين، حيث أن مقولة وحدة الحقيقة تتناسب مع التكامل أكثر مما تتناسب مع التخصص، ومقولة تجزيء الحقيقة تتناسب مع التخصص وليس مع التكامل، فضلا عن أن التكامل المعرفي بصيغته المعاصرة ستساهم فيها أيضاً تيارات كانت محسوبة على الحداثة وليس على ما بعدها.

إلا أنه بالانتباه إلى أن الشكل الموسوعي الذي سبقت الإشارة إليه، والذي كان طاغياً على إنتاج ونقل المعرفة في فترات ما قبل الحداثة، كان من بين ما استهدفته الحداثة، وبالتالي كانت حركة استقلالات التخصصات تباعا فعلا حداثيا ثوريا داخل حقل المعرفة العلمية، وكان جزءا من حركة الفكر المواكب للثورة العلمية، كما كانت الثورة الصناعية والثورات السياسية أفعالا حداثية ثورية.

أما العودة إلى التكامل فهي لم تطمس الحدود الفاصلة بين التخصصات، بل دعت إلى تعميقها وتقويتها وذلك لخدمة السرديان التي أنشأتها منظومات ما بعد الحداثة كالماركسية والنتشوية والفرويدية، ولهذا تأثر ت بدون شك دعوات التكامل المعرفي بمناخ ما بعد الحداثة، سيما وأن التجارب الأولى للتكامل المعرفي المستثمر للغنى والتراكم المعرفي التخصصي كانت على يد تيارات منتمية إلى ما بعد الحداثة.

وبناء على ذلك، فقد حفل القرن التاسع عشر بتقليد جديد نسجه كل من ماركس وانجلز، أعاق مسيرة الاستقلالات التخصصية المذكورة؛ حيث أنهما في سبيل تأكيد طرحيهما سيعمدان إلى الجمع بين سلة تخصصات، فكتب ماركس في الفلسفة وعلم الاجتماع والاقتصاد والتاريخ، وانصب اهتمام انجلز على البيولوجيا والرياضيات والأنثروبولوجيا وشكلا هما معا خلية بحثية تتغيى استثمار كل الإرث المعرفي العلمي لخدمة السردية الكبرى التي بنياها. وبالمقابل فخلال هذا القرن والى غاية النصف الأول من القرن العشرين؛ عني العلماء والبحاثة ذوي الخلفيات اللبرالية بالاهتمام أكثر بالتخصصات، وبالتأسيس لتقاليد أكاديمية جامعية، فكانت الفرصة سانحة لتأسيس فروع جديدة من الإنسانيات؛ مثل الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماعيات واللسانيات، وهو ما لم تكن الماركسية لتوفر له قدرا من الهدوء، والذي لا يستقيم مع فعل الثورة والتثوير الذي تدعو هي إليه. لكن كل ذلك لم يدم طويلاً حيث أن الإغراق في التخصص المعرفي، لم يتح هو الآخر إنتاج معارف تتكامل لإنتاج عوائد أكثر عملانية، وملامسة للواقع، فظهرت تدريجيا الحاجة إلى تجاوز التخصصات، وبناء منهجيات حقلية عابرة للتخصصات.

ونتيجة لتحولات الفكر والمعرفة التي عصفت بالقرن العشرين، والتي أعطت نتائجها مباشرة بعد الحرب العالمية الثانية، وكان من بينها ظهور أنساق جديدة من المعرفة، بحيث ورثت هي أنساقا قديما، نتيجة لكل ذلك أصبح التجسير بين المواد والتخصصات والشعب، ضرورة لا غنى عنها. بما يعني أنه لإنتاج المعرفة بشكل سليم أصبح من الضروري الرُّكون إلى تلك المنهجيات، فمادامت الظواهر المدروسة متصلة، فالمعرفة أيضا بالظواهر ينبغي أن تكون متصلة، لأن قناعة سادت بأن التجزيء يعوق المنهجية العابرة للتخصصات، ويصير خطراً على المعرفة برمتها.

فالتكامل بين التخصصات لا يلغي التخصصات، ولا يطمس الحدود بينها، سيما وأن التخصصات في الإنسانيات والاجتماعيات على سبيل التحديد لا يمكن الحديث بصددها عن انفصال تام، بحيث ثمة مجال أكبر للتداخل بينها، الأمر الذي يجعل المناهج المتبعة داخلها تكاد تكون موحدة، ومن النادر أن يختص تخصص معين بمناهج معينة. ولذلك فالتكامل بين التخصصات يقتضي فكها وإعادة تركيبها تبعا للظواهر المدروسة، ويجري الحفاظ عليها وعلى التداخل المطلوب بينها؛ ولعل السبيل الأمثل لبلوغ ذلك الهدف كان ولا يزال متمثلاً في ظهور ما يعرف بـ«الجماعات البحثية»، لأن التكامل المعرفي بهذا المعنى يُصبح مرهوناً بالعمل الجماعي المنظم، وليس بالجهود الفردية والتي قد تختلط مساعي التكامل عندها بهواجس الموسوعية أكثر مما تحيل إلى التكامل المعرفي وفق منطق الحقول التكاملية.

الحلم القاتل، أو مغامرات شاب فرنسي أغوته الصحراء

بوشعيب الساوري / *bouchaibsaouri@gmail.com* // باحث

يبقى محكي كاميل دولز (1864-1889م Camille Douls) خمسة أشهر لدى البيظان (*) من أهم محكيات المغامرة التي خلفها المغامرون والمستكشفون الأوربيون الذين أغواهم كشف مغاليق مغرب القرن التاسع عشر بعد أن ظلت منيعة أمام كل محاولات القوى الأوربية. وما يقوي من أهميتها هو أن صاحبها غامر بحياته متسلحاً بالرغبة المحركة وبالتنكر وبروح المغامرة والإصرار على تحقيق ما يريده، متحملا كل أشكال العنف، مخاطراً بحياته في سبيل تحقيق رغبته المجنونة، لأنه لم يكن من السهل حتى النزول بسواحل المغرب.

عقد كاميل دولز (Camille Douls) العزم على السفر إلى جنوب المغرب، متنكراً في صورة مسلم، ومنها كان ينوي الصعود جهة الشمال ويصل إلى جبال الأطلس. فأبحر سنة 1886م في اتجاه جزر الكناري، حاملاً معه عدة رسائل تزكية. وبعد أن تزود بمعلومات دقيقة عن الساحل المغربي الجنوبي، رغم ما لقيه من تحذيرات وتخويفات من قبل القنصل الفرنسي هناك، فإن ذلك لم يثبط من عزيمته ولم ينل من رغبته الجموحة.

ومن هناك انتقل إلى لاس بالماس، حيث لقي مشروعه أيضاً الكثير من التخويفات واعتبر كل من فاتحه حول رحلته أنه عديم الجدوى، سواء من قبل القنصل الفرنسي وكل الذين أطلعهم على مشروعه لم يشجعوه. فسببت له تلك التحذيرات في تناقض داخلي، تنازعته الرغبة الملحة في الاستمرار في مشروعه والتخلي عنه، لكنه حسمه بالانتصار للاستمرار في ركوب حلمه المجنون.

ومن هناك انتقل إلى جزيرة لانزوطي، وهناك أيضاً استغرب كل الذين أطلعهم على مشروعه ونعتوه بالرجل الغريب الأطوار، وخوفوه من أن يقطع على أيدي البيظان سكان الجنوب المغربي، لكنهم لم ينالوا من إصراره. وشرع في البحث عن بحارة يقبلون بإنزاله على الساحل المغربي القريب من هناك، لكنه استمر في تلقي التحذيرات والتخويفات من قبل كل من فاتحه في مشروعه. لكن ما كان يشجعه هو أن المغاربة لا يقتلون رجلا يتقدم إليهم كأخ في الدين.

وظل وفياً لإصراره حتى أقنع مندوبا لوزارة الصحة هناك وشرع في البحث عن وسيلة للنقل توصله إلى الساحل المغربي، فدله المندوب على صاحب سفينة شراعية. حين فاتح هذا الأخير في الموضوع رفض الفكرة جملة وتفصيلاً، ورفض كل محاولات دولز إقناعه. فخارت قوى دولز. وبدا يداخله الشك في قدراته على النجاح في مهمته الحالمة. لكن صوتا في داخله كان يقول له بأنه سينجح رغم أنه وجد كل الأبواب موصدة في وجه سعيه إلى إقناع المشككين في الإقدام على رحلته، فظل نهبا للارتباك والحيرة.

وبينما كان غارقاً في ارتباكه وحيرته عثر على تاجر من أهل البلد وسأله عن إمكانية استئجار قاربه، فلم يتردد في القبول. وهو ما جعل دولز يطير فرحاً. لكن جاءه المندوب الصحي وحذره من الذهاب في ذلك القارب الصغير. إلا أن دولز أجابه بأنه عاقد العزم على النزول بالساحل الإفريقي، مهما كلفه ذلك من ثمن، مفضلاً المخاطر على متاهات الشك. لكن صاحب القويرب تراجع عن قبوله.

في اليوم التالي وصلت سفينة اوايلايدا، فاقترح على ربانها الأمر فوافق، واتفق معه على ثمن النقل، ورغم ذلك حذره هو الآخر. واتفقا على السفر في اليوم الموالي، وشرع دولز في الاستعداد، وكتب رسالة إلى القنصل الفرنسي بجزر الكناري يخبره فيها بسفره، كما كتب إلى وزير الشؤون الخارجية والقنصل الفرنسي بموكادور.

وسعياً منه لإنجاح مغامرته المجنونة تنكّر دولز في صورة تاجر مسلم، وانطلق على متن تلك السفينة نحو الساحل الإفريقي. وهو على متن السفينة حذره الصيادون من سكان الصحراء (البيظان)، وقووا تحذيراتهم بأن تلوا على مسامعه حكايات مخيفة عنهم كلها تجمع على مأساوية من وقعوا بين أيديهم. لكنه تمرد على تلك الحكايات ولم يُبال بها.

وهكذا وصل إلى الساحل، وتفاديا لكل حادث طارئ، كان الصيادون يتمنون لو يحمل معه سلة من المؤونة، ولم يفكر أصحابه في تركه إلا بعد أن رتبوا كل شيء فوق الصخور. وهكذا وجد نفسه وحيدا على ساحل موحش، وكان هاتف من داخله يهتف له بأنه لن يموت وسينجح في مغامرته وان حلمه صار واقعاً، فجعله يتجاوز خوفه.

وبينما هو كذلك، تراءى له قطيع من الجمال يتقدم شيئاً فشيئاً، فقرر الذهاب للقاء البيظان، بعد أن أخفى كيسه وسلة مؤونته وتوجه نحو الشمال، وتزود بمسدس وخنجر. وهو في طريقه وجد عبداً يرعى الإبل، فسأله، وبما أنه لم يسبق له أن رأى رجلاً على هيئة دولز أطلق ساقيه للريح. ثم وجد آخرين فهربوا بدورهم. بعد حين فهم أن سبب هربهم هو لباسه الأبيض الغريب.

وفي الأخير رأى أربعة بيظان يلبسون جلود الحيوانات وشبه عراة بشعر كثيف يتدلى على أكتافهم، ويحمل كل واحد منهم خنجراً وبندقية. تقدموا نحوه وهم يلغطون بقوة. تقدم دولز نحو أكبرهم سناً بالسلام عليه على طريقة العرب «السلام عليكم» لكنه تراجع إلى الوراء وأشهر سلاحه ليخيفه. فسألوه عن هويته فطمأنهم أنه تاجر جزائري رمت به الأقدار على الساحل الإفريقي، انتزع صغيرهم السبحة التي كانت تطوق عنق دولز، وانتزع آخر مسدسه، ثم ضربه وصرعه أرضاً، ووضع أحدهم قدمه على عنقه وأوثقه الباقون، وجردوه من ثيابه. وكان يتوفر على حزام يخبئ فيه ماله، وحين رأوه مزقوه أيضاً.

يبقى محكي كاميل دولز «خمسة أشهر لدى البيظان» من أهم محكيات المغامرة التي خلفها المغامرون والمستكشفون الأوربيون الذين أغواهم كشف مغاليق مغرب القرن التاسع عشر بعد أن ظلت منيعة أمام كل محاولات القوى الأوربية.

مرت امرأة من هناك فرأت المال مبعثراً فانضمت إليهم تهم بجمعه، فنشب نزاع بينهم. لفت ذلك انتباه زوج المرأة الذي ارتأى أن يأخذ دولز أسيراً بينما كان الآخرون ينوون قتله. وبحُكم قوة ذلك الرجل قاده إلى خيمته القريبة جداً من المكان، رد إليه قميصه وسرواله.

وحين انتشر خبر وصوله كان يأتيه البيظان يسألونه عن هويته وعن سبب مجيئه إلى الصحراء، ورغم تأكيده لهم على أنه مسلم جزائري فإنهم لم يقتنعوا بكلامه نظرا لقدومه من جهة البحر بالإضافة إلى جدة ملابسه. ثم بعد ذلك اكتسح شبان بملامح وحشية الخيمة صاخبين هائجين يطالبون بقسمة عادلة للغنيمة، فنشب بينهم صراع فانقضوا عليه بعنف، فتمسك دولز بوتد الخيمة وتدخل مضيفه وأصحابه لإنقاذه.

أخبره سيده بأنه سيظل أسيراً حتى يتم التأكد من صحة إسلامه. بعد قضائه الليلة الأولى، أخبر سيده بأمر كيسين تركهما وراء الصخور. ودعاه إلى البحث عنهما. قاموا بالتوجه إلى المكان ومعهم دولز بعد أن قيدوه وأركبوه جملا، وبعد بحث بائس وجدوا الكيس وانقضوا عليه، وأشهروا خناجرهم. لكن سيده تدخل بقوة، وقال أنا أولى باقتسامها بحكم أنني أنا من دلكم على مكان الكيس. أخرج إبراهيم الذي أصبح سيد دولز ما في الكيس، وتم اقتسامه، ومما أسعده أنهم وجدوا مصحفين وسط أمتعته.

وفي لحظة عودتهم إلى الخيمة انزوى إبراهيم للتشاور مع بعض أصحابه بصورة وجد فيها دولز نفسه معزولاً مع أربعة أو خمسة رجال، كانوا نفس الشبان الذين أرادوا قتله في اليوم السابق. توجهوا نحوه وكمموه بقطعة قماش، ثم شرعوا يحفرون حفرة في الرمل، أمسكوه بعنف وأنزلوه الحفرة وردوا عليه التراب، وهاله الأمر وأحس باقتراب نهايته، فأطلق صرخة مدوية استنفر لها كل البيظان، فأخرجوه من الحفرة وفكوا يديه ورجعوا به إلى المخيم وأخضعوه لمجموعة من الاستنطاقات من أجل معرفة هويته الحقيقية وما الذي يخفيه هذا الرجل البيض وراء زيه الإسلامي. ظل خلالها متمسكا بهويته الظاهرة وهي أنه مسلم ولو أنه قادم من البحر، وهو الأمر الذي لم يستسيغوه.

في اليوم الموالي ذهبوا نحو مخيم الشيخ ماء العينين الذي أخضعه هو الآخر لاختبار كمعرفته بسورة الفاتحة ومعرفته باسمه، فتأكد الشيخ أنه مسلم وأقنع البيظان بإسلامه وآمرهم بنزع الأغلال عنه وأن يردوا له ما سلبوه منه. لكنهم لم يقتنعوا فاقترحوا أن يجعلوا مصيره بيد شخص مشهور برحلاته الكثيرة وبعلمه الغزير يدعى الحاج إبراهيم، فذهبوا إليه بمخيمه. فأكد لهم أنه تركي، لأنه عند ذهابه إلى الحج رأى بالإسكندرية أتراكا أمثاله، فلم يجد بُداً من الانحياز لرأي الحاج إبراهيم، فوضع حداً لآسره.

وحين عادوا إلى مخيمهم، تم الإعلان عنه كأخ لهم، ونزعوا عنه الأغلال، وسلموه أغطية وبندقية وخنجرا وانضم محاربا في قبيلة أولاد الدليم؛ كما أنه تنازل عن استرداد أغراضه التي نهبت.

بعد يومين استأنف المخيم سيره في اتجاه الجنوب الشرقي من أجل زيارة صهر مضيف دولز، وحين وصلوا إلى بيت صهر إبراهيم، اضطر دولز إلى استثمار كل حيله الدبلوماسية من أجل الحظوة بترحيب الشيخ، فنجح في إقناعه خلال أيام بأنه مسلم، فعامله بأكبر قدر من التحرر.

عند وصول المخيم إلى الساقية الحمراء أبدى مضيفه تعاطفا كبيرا معه ورأى رؤيا في منامه بأن يزوجه بابنته المسماة العزيزة، والتي أحس دولز بانها تميل اليه من خلال معاملتها الطيبة له. فوقع الاتفاق

ما يقوي من أهمية الرواية، أن صاحبها غامر بحياته متسلحاً بالرغبة المحركة وبالتنكر وبروح المغامرة والإصرار على تحقيق ما يريده، متحملاً كل أشكال العنف، مخاطراً بحياته في سبيل تحقيق رغبته المجنونة، لأنه لم يكن من السهل حتى النزول بسواحل المغرب.

على أن يكون مهره سبعة جمال، وبما أنه كان قد تعرض للنهب ولم يكن في حوزته أي شيء، هداه ذلك إلى حيلة يغادر بها البدو الرحل نحو الشمال من أجل الإتيان بالمهر وتكون فرصة له للهرب بعد جمع معلومات دقيقة عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية للبيظان.

عبروا عدة مناطق في اتجاه واد نون، وعند وصولهم إلى مدينة كلميم قاده إبراهيم إلى القائد دحمان ولد بيروك وقدمه إليهم كزعيم واد نون بصفته مسلماً وقدم له الأسباب التي دفعته للعودة إلى بلده، فخصه ولد بيروك بكرم الضيافة، وهناك ودع مضيفه إبراهيم.

بعد أيام عبر دولز للقائد ولد بيروك عن رغبته في الذهاب إلى الشمال، فوضع تحت تصرفه كل شيء؛ مطية ومرشداً وألبسه على الطريقة البدوية. وبعد رحلة طويلة وصل إلى مدينة مراكش، وتبعا لتوصية القائد بيروك ذهب لطلب الضيافة لدى أخيه عابدين.

تزامن وصوله إلى مراكش مع وصول وفد من الإنجليز مع مجموعة من السواح، وشاءت الصدف أن يأتي أحد السواح لزيارة مضيفه عابدين، فاندهش السائح من رؤيته وطفق يستفسره في الحال، فأخبره أن خبر موته شاع وأن كل الناس يحسبونه أسيراً في الصحراء، فاقترح عليه ذلك السائح أن يأتي عنده لكي يستطيعا التحدث بكل حرية فتبعه، بعد أن استأذن من مضيفه. فشرح له كل ملابسات رحلته، وغير ملابسه، وحين عاد إلى مضيفه فهِم أنه نصراني فتمّ إلقاء القبض عليه وأودع السجن.

زاره في السجن عربيان وأوربي بزي إسلامي، اكتوى هو الآخر بنيران الاستعباد، واتفق معه على إنقاذه على أساس أن يمهد له السبيل للعودة إلى بلاده، فطلب منه أن يذهب إلى السفير الإنجليزي، وهو ما فعله، وحين علم السفير ذهب إلى السلطان كي يطلق سراحه. فأثمرت مساعيه الحميدة صدور الأمر بتكسير الأغلال عن قدميه. وهكذا تمكن من الذهاب إلى موكادور، حيث تلقى الإسعافات الضرورية، ومن هناك إلى آسفي ومنها امتطى سفينة عائداً إلى أوروبا.

بعد شهور من عودته إلى فرنسا كلف بمهمة استكشافية بالصحراء في شهر غشت من سنة 1888م، فأبحر من طنجة إلى الإسكندرية، ووصل إلى طور مصر ولزم مغربيين عاد معهما إلى طنجة بعد أن أوهمهما بأنه عائد من الحج. ثم دفعته رغبته المجنونة الذهاب إلى تومبوكتو، ولكي يصلها كان عليه المرور عبر تافيلالت والساورة وتوات. لكن افتضح أمره في الطريق وانكشفت هويته الأوروبية، ومع ذلك لم يتعرض للمضايقة، وفي رقان استعان بمرشدين من الطوارق لكنهم غدروا به وقتلوه سنة 1889م.

*** كاميل دولز، خمسة أشهر لدى البيظان، ترجمة وتقديم حسن الطالب، منشورات مركز الدراسات الصحراوية، الرباط، 2015.**

نواظم الكتابة والتحرير:

• لهيئة التحرير كل الحق في النشر، أو عدم النشر، أو النشر بتصرف.
• يجب ان تحمل المقالات المرشحة للنشر قيمة مضافة جديدة، وألا يكون قد تم نشرها بأي شكل من الأشكال، وألا يعاد نشرها في أي منبر بعد ان تنشر في مجلة «أفكار».
• المجلة غير مُلزمة بتبرير قراراتها بعدم النشر، ولا تخطر المساهمين بنشر مقالاتهم.
• الالتزام بأن لا تتجاوز المقالات 2000 كلمة، وألا لا تنزل عن 1500 كلمة كحد أدنى بالنسبة للمقالات، وبين 2000 و7000 كلمة بالنسبة للدراسات. وكل زيادة عن ذلك الحد تعطي لهيئة التحرير الحق في نشرها أو عدم نشرها، أو التصرف فيها بالحذف.
• الالتزام بـ100 كلمة كحد اقصى للكلمات التي تتكون منها فقرات النص.
• إلصاق حرف الواو بالكلمة التي تليه، وإلصاق الفواصل والنقط والنقطفاصلة والنقطتين وسائر علامات الترقيم بالكلمات التي تسبقها. وعدم ترك الفراغات بين سائر العلامات والاقواس والمذدوجات والشولات وبين الكلمات التي تليها من جهة الابتداء، والتي تسبقها من جهة الانتهاء.
• تجنب الإساليب الانشائية في الكتابة.
• تحري الدقة في المعلومات المكتوبة، والالتزام بالإحالة الى المصادر حين اعتماد معطيات غير متداولة.
• عدم شفع الاسماء برموز من قبيل (د) أو (أذ) أو غيرها، وفي حالة الرغبة في التعريف بشخصية معينة يوضع هامش لذلك، شرط ألا يتجاوز التعريف حدود الموضوعية.
• التزام أخلاق العلم المتمثلة في النزاهة وعدم سوق المرافعات السياسية الفجة، وعدم الخلط بين الاقتباسات والتحويرات، وتجنب السرقة وعدم التلاعب كي يظهر الأمر مُجرد توارد، لأن التوارد في المشهور يعتبر عدم دراية أو سرقة أو تجاهلاً.
• تخليص النص من الأخطاء اللغوية والطباعية ما أمكن
• استخدام علامات الترقيم بشكل متوازن، وعدم إغفالها أثناء الكتابة.
• تجنب الجمل الطويلة، والجمل الاعتراضية الطويلة.
• الإشارة الى الاقتباسات بشولتين «...»، والإشارة الى الحذف بثلاث نقاط بين معقوفتين [...]
• توحيد الاستخدامات اللغوية والاصطلاحية والمفاهيمية في كل النص.
• ترتيب الهوامش في نهاية النص، وترقيمها بشكل يدوي، وليس عبر التقنية التي يتيحها برنامج word.
• وضع أرقام للإحالات إلى المصادر والمراجع، وعلامات نجمة * للشروحات والتفاسير والتعاريف التي يراد إدراجها في الهوامش. ووضع كل من الأرقام والنجمات بين قوسين () سواء حين إيرادهما في الهامش او المتن.
• ترتيب الهوامش على النحو التالي: (اسم الكاتب أو من هو في حكم الكاتب، اسم المادة المكتوبة سواءً أكانت كتاباً أو مقالة في مجلة أو جريدة او مساهمة في كتاب جماعي، إسم الجهة الناشرة سواءً اكانت دار نشر أو مؤسسة للأبحاث، بيانات المادة سواءً أكانت سنة نشر كتاب ورقم طبعته، أو عدد مجلة وشهر وسنة نشرها، مكان النشر، الصفحة). ويجب الفصل بين كل معلومة والتي تليها بفاصلة متبوعة بفراغ.

أفكارٌ

محاور الأعداد القادمة

عدد أبريل 2017. إرث محمد عابد الجابري.
عدد ماي 2017. قضايا المرأة : الطريق الثالث.
عدد يونيو 2017. «العلمانية» و«ما بعد العلمانية».
عدد يوليو 2017. هاجس المؤامرة في التداولي الإسلامي.
عدد غشا شتنبر 2017: سؤال الإصلاح : السياسي والديني.

أفكارٌ

a f k a r

مجلة «أفكار» // الفلسفة الإفريقية // العدد 14 // مارس 2017